

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE BELLAS ARTES
Departamento de Pintura-Restauración



**EL PAISAJE: SÍNTESIS Y EVOLUCIÓN DEL
PENSAMIENTO HUMANO: (EL CONCEPTO DE
NATURALEZA DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA
EL RENACIMIENTO.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

María Sánchez Cifuentes

Bajo la dirección del doctor

Manuel Prieto Prieto

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-694-0765-3

© María Sánchez Cifuentes, 1997

El Paisaje
Síntesis y evolución del pensamiento humano
(El Concepto de Naturaleza desde la Antigüedad al Renacimiento)



* 5 3 0 9 8 2 6 0 1 1 *
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Bellas Artes
Departamento de Pintura-Restauración

María Sánchez Cifuentes

El Paisaje
Síntesis y evolución del pensamiento humano
(El Concepto de Naturaleza desde la Antigüedad al Renacimiento)

TESIS DOCTORAL

Director
Dr. D. Manuel PRIETO PRIETO

Madrid, 1997

*A Juan y Pitusa,
mis padres*

*En efecto, ¿Qué es la Naturaleza?
No es la madre que nos dió la luz: es creación nuestra.
Despierta ella a la vida en nuestro cerebro.
Las cosas existen porque las vemos,
y lo que vemos y cómo lo vemos
depende de las artes que han influido sobre nosotros.
Mirar una cosa y verla son actos muy distintos.
No se ve una cosa hasta que se ha comprendido su belleza.
Entonces, y sólo entonces, nace a la existencia.
OSCAR WILDE, La decadencia de la mentira*

ÍNDICE

<u>PROEMIO</u>	XVII
<u>1. EL PAISAJE. NATURALEZA Y REALIDAD</u>	25
I. LA REALIDAD	27
La Naturaleza	28
<i>La naturaleza como esencia</i>	29
<i>La naturaleza como principio</i>	30
La Realidad	31
<i>El conocimiento</i>	32
<i>La intuición</i>	36
El mundo	41
<i>El orden físico</i>	45
<i>El orden químico</i>	46
<i>El orden biológico</i>	46
<u>2. LA ANTIGÜEDAD. LA NATURALEZA ESPEJO DEL HOMBRE</u>	49
I. INTRODUCCIÓN	51
II. LA ARMONÍA DEL UNIVERSO	57
El Caos	65
La inteligencia ordenadora	72
El Universo	76
Estructura del Universo	80
<i>La Tierra</i>	85
<i>El Sol</i>	87
<i>Los Cuerpos Celestes</i>	88
III. EL MUNDO ANIMADO	91
IV. LA NATURALEZA CLAVE DEL ARTE	112
La Armonía	113
<i>La Proporción</i>	116
La Belleza	117
<i>La belleza terrena</i>	118
<i>La belleza absoluta</i>	123
El Artífice	125
<i>La perfección del mundo</i>	126
<i>La mimesis</i>	127
La representación de la Naturaleza	131
<i>¿Imitación o fantasía?</i>	132
<i>¿Normas o intuición?</i>	135
<i>¿Naturaleza o Arte?</i>	137

3. LA EDAD MEDIA. LA NATURALEZA: EMANACIÓN DE LO UNO 141

I. INTRODUCCIÓN	143
II. EL UNIVERSO COMO OBRA DE DIOS	150
La Perfección	158
La Descripción	163
<i>Las estrellas fijas</i>	169
<i>El Sol</i>	171
<i>La Luna</i>	172
<i>Los otros Planetas</i>	173
III. LA NATURALEZA CREATURAL	177
Nominalismo vs. Realismo	181
Los Universales	182
<i>Primer Período</i>	184
<i>Segundo Período</i>	188
La Forma	189
La Materia	190
La postura nominalista	191
<i>Tercer Período</i>	193
La percepción de la Naturaleza	196
<i>Conocimiento sensible-conocimiento racional</i>	197
IV. EL ARTE AL SERVICIO DE DIOS	202
La Belleza Absoluta	203
La Belleza Metafísica del Mundo	205
La Belleza Sensible	209
<i>La Proporción</i>	210
<i>La Forma</i>	212
<i>La Claridad</i>	213
La representación de la Naturaleza	215
<i>El Simbolismo</i>	216
<i>Las Formas artísticas</i>	219
<i>La Imagen del Mundo</i>	220
<i>La Iconografía Sagrada</i>	224
<i>La Iconografía Natural</i>	225

4. EL RENACIMIENTO. LA NATURALEZA Y LA SCIENCIA NUOVA 227

I. INTRODUCCIÓN	229
II. EL UNIVERSO INFINITO	233
La infinitud del Universo	235
<i>Situación del mundo</i>	240
Descripción del Universo	242
<i>Los Planetas</i>	243
<i>El Sol</i>	244

<i>La Tierra</i>	246
<i>Los Astros</i>	250
III. LA BÚSQUEDA DE LO EXTRAORDINARIO	252
La filosofía hermética	253
<i>La Magia</i>	254
<i>La Alquimia</i>	261
<i>La Astrología</i>	264
La ciencia natural	265
<i>El conocimiento de la Naturaleza</i>	267
El sensualismo baconiano	268
El racionalismo cartesiano	271
IV. LA ESTRUCTURA DE LA NATURALEZA	276
La realidad de la Naturaleza	277
<i>La nueva concepción del espacio</i>	278
<i>El Color y la Luz</i>	286
El Color	288
La Luz	291
<i>La Idea</i>	294
<u>5. EL PAISAJE. LA NATURALEZA Y SUS ELEMENTOS</u>	297
I. INTRODUCCIÓN	299
El Paisaje	301
<i>Elementos</i>	301
II. AGUA	305
La Lluvia	306
La Nieve	306
El Fango	306
El Diluvio	307
La Tormenta	307
El Mar	308
La Tempestad	310
El Lago	310
El Río	310
La Cascada	312
La Fuente	313
III. AIRE	316
Las Nubes	317
El Viento	318
El Arco Iris	318
El Cielo	320
Los Planetas	320
Las Estrellas	322

IV. FUEGO	325
La Aurora	327
La Mañana	328
El Sol	329
El Crepúsculo	332
La Noche	333
V. TIERRA	334
La Roca	335
La Piedra	336
La Arena	337
La Montaña	338
El Abismo	339
La Cueva y las cavernas	342
El Valle	342
Las Planicies	342
La Isla	342
VI. EL REINO ANIMAL	345
Los Animales favoritos	346
La Caza	346
Los Peces	347
Las Aves	348
<i>El Águila</i>	348
<i>El Halcón</i>	349
<i>La Paloma</i>	349
<i>El Cuervo</i>	349
Los Animales Terrestres	350
<i>Animales domésticos</i>	350
El Caballo	350
El Buey	351
El Toro	351
La Vaca	351
El Cordero	351
<i>Animales salvajes</i>	352
El León	352
Los seres imaginarios	353
<i>El Dragón</i>	353
<i>El Grifo</i>	354
<i>La Quimera</i>	355
<i>Las Sirenas</i>	355
<i>El Minotauro</i>	356
<i>El Centauro</i>	356
<i>El Unicornio</i>	358
VII. EL REINO VEGETAL	359
El Árbol	359

<i>El Árbol Cósmico</i>	360
<i>El Árbol de la Ciencia</i>	361
<i>El Árbol Invertido</i>	361
<i>El Abedul</i>	361
<i>La Acacia</i>	362
<i>El Almendro</i>	362
<i>La Palmera</i>	362
<i>El Sauce</i>	362
<i>El Ciprés</i>	363
<i>El Álamo</i>	363
El Bosque	363
<u>CONCLUSIONES</u>	365
<u>BIBLIOGRAFÍA E ÍNDICES</u>	371

PROEMIO

*Lo que fue, eso será;
Lo que se hizo, eso se hará:
Nada nuevo hay bajo el Sol.
ECLESIASTÉS 1, 9*

Como Foucault «pienso que en mucha gente existe un deseo semejante de no tener que empezar, un deseo semejante de encontrarse, ya desde el comienzo del juego, al otro lado del discurso, sin haber tenido que considerar desde el exterior cuánto podía tener de singular, de temible, incluso quizá de maléfico.»¹

En realidad, y para ser sinceros, me gustaría haber podido contar con la posibilidad de que alguien escribiera estas “palabras preliminares” por mí. Todos sabemos que a pesar de figurar siempre a principio de todo trabajo, aquéllas se escriben cuando éste ya ha concluido y el autor, yo en este caso, está demasiado agotado intelectualmente como para ponerse a escribir una introducción a su propia obra. Quizá por ello los prólogos de los libros los escriben otros. Además qué se debe poner en un prólogo? Releyendo algunos el lector se encuentra eminentemente con alabanzas al autor y su estilo, a la originalidad en el planteamiento de la obra y su desarrollo, y otras cosas por el estilo, pero, teniendo en cuenta que uno no debe alabarse a sí mismo -eso es algo que descarto- enfocaré este prólogo hacia un fin concreto y, por otra parte, más útil: el de *incitar* al hipotético lector a adentrarse en las páginas posteriores.

¹ M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 10.

¿Y qué mejor para ello que comenzar con su génesis? porque quizá a algunos les extrañe cómo una restauradora, Licenciada en Bellas Artes, haya escogido un tema más relacionado, aparentemente, con la Pintura o la llamada Historia del Arte, que con mi especialidad.

Pero este punto es probable que sólo les sorprenda, e incluso moleste, a los que consideran a los restauradores como simples “artesanos” con una especial habilidad manual condenados a reparar matéricamente las obras de otros artistas pero incapaces de comprenderlas y, por tanto, incapacitados para emitir un juicio estético válido sobre las mismas. Sin embargo, observemos que el restaurador es el *único* que se encuentra en contacto directo con la obra, el único que, a partir de la experiencia de la materia, puede adentrarse en la mente del artista, paso que, irremediabilmente, le conduce a sus circunstancias sociales, históricas y artísticas.

Porque, ¿dónde nos quedaríamos si únicamente nos paráramos en el buen o mal hacer de aquél que realizó la obra que hoy se encuentra en nuestras manos? Es necesario que, ya que tenemos la suerte -porque no dudo de que seamos unos privilegiados- de poder contactar con las obras que dejaron nuestros antepasados, no quedarnos en el aspecto artesanal, sino dejar que éstas nos conduzcan a la profundidad de la realidad en la que fueron concebidas.

Nada surge al azar, todo hecho es fruto de una época, nuestra responsabilidad es adentrarnos en ella. Y eso es lo que, precisamente, se pretende a lo largo de este trabajo, el buscar la razón de una representación concreta en el pensamiento subyacente.

Lo acabado de decir justifica, a mi modo de ver, el objetivo. Sin embargo, la elección del tema -*El Paisaje*- quizá sea lo que más lleve a confusión a algunas mentes inocentes. ¿Por qué digo “mentes inocentes”? Simplemente porque el que pretenda

encontrar a lo largo de estas páginas un tratado de cómo pintar paisaje o un compendio, más o menos documentado, sobre la evolución artística de un género, está equivocado. Ya existen excelentes volúmenes escritos por los más insignes autores dedicados a estos temas.

No, no se trata de enseñar a pintar, sino de pensar cómo y por qué se pinta. Y, ¿por qué el paisaje precisamente? ¿Por qué no el retrato, la pintura religiosa o la histórica? Sencillamente porque el Paisaje no es más que la representación de la Naturaleza. Y la naturaleza, a su vez, no es más que un concepto globalizador que incluye no sólo todo aquello que nos rodea, sino también a nosotros mismos. Por tanto, ¿qué género podemos encontrar más amplio que el paisaje?

La amplitud del tema parece plantear dos dificultades: acotarlo y, sobre todo, organizarlo de una manera coherente.

En cuanto a la primera de ellas la solución la hallé cuando asistí a un curso de conferencias sobre el Paisaje impartido en el Museo del Prado por los más eminentes expertos en el tema. Debo decir que tanto el programa como los conferenciantes prometían. Sin embargo, conforme avanzaba el curso -duró varios meses- me di cuenta de que no iba a sacar nada positivo de aquello. Quedándose en la mera superficie de la obra, las conferencias parecían ser impartidas a un auditorio de ciegos ya que se limitaban a describirnos formalmente las obras proyectadas para la ocasión:

... por una parte, refleja un gusto por tierras extrañas, hay trozos de tierras verdaderamente ignotas. De una parte, una suerte de horizontales y verticales dominan la composición; de otra, montañas y rocas enhiestas afirman la vertical acusada en un espacio algo rígido y helado. Los azules y verdes azulados de las aguas estancadas nos producen cierto sobrecogimiento; no hay tempestad ni las aguas están movidas, pero nos parecen tenebrosas. Fija un esquema en diferentes planos hacia el fondo como

bambalinas de teatro, donde el artista sitúa pequeñas representaciones de hechos, en un espacio hacia el fondo, provocando que la mirada del espectador se introduzca en el espacio, a base de tonos diferentes, unos oscuros, otros claros, verdosos azulados y blancuzcos.²

Pero, ¿qué es el Paisaje? ¿Es simplemente una ordenación, más o menos lógica, de elementos pertenecientes al reino vegetal, animal y/o mineral? ¿Cuándo y por qué surge? ¿Cómo y debido a qué evoluciona desde la nada hasta ser considerado como género?

Éstas, que eran mis preguntas, quedaron entonces sin contestar, por lo que me vi en la necesidad de hallar la respuesta en otra parte.

Con ello no quiero decir que desprecie la labor descriptiva del historiador del arte, pero la considero insuficiente si no se basa en algo sólido como, a mi modo de ver, son las fuentes coetáneas a la obra descrita. Porque lo que sí creo un hecho incuestionable es que la representación depende, básicamente, del conocimiento sensible, intuitivo y deductivo -o, lo que es lo mismo, del juicio, la aprehensión y la abstracción- del objeto a representar.

Ahora bien, ¿este conocimiento es siempre el mismo a lo largo de la historia? Evidentemente, no, ya que depende de circunstancias sociales, religiosas, científicas... inherentes todas ellas a cada tiempo y lugar. Será pues necesario abordar esas circunstancias para comprender el arte que de ellas deriva.

¿De dónde partir y hasta dónde llegar? Quizá la respuesta lógica a esta pregunta sería la de limitarme a estudiar las fuentes a partir del momento en que el Paisaje es concebido como género

² Fragmento, elegido al azar, de una de las conferencias del citado curso. M. Díaz Padrón, *Significado y legado del paisaje flamenco en los siglos XVI y XVII*, en *Los paisajes del Prado*, p. 112.

independiente, es decir, del siglo XVII. Sin embargo consideré más interesante el preguntarme el por qué de ese hecho.

Y para dilucidar esa cuestión lo más prudente era abordar los antecedentes, por lo que tuve que remontarme a los arbores del pensamiento, a los llamados *presocráticos*. Ni que decir tiene que me he limitado a la historia del pensamiento occidental, bastante amplia, por otro lado, por ser el ámbito de mi existencia.

Acotado el tema en el tiempo llegué al punto en el que era necesario la ordenación de ideas a fin de obtener un discurso coherente.

Para ello ¿qué mejor que seguir aquella regla básica que debe regir toda obra que se precie? Nos referimos, claro está, al esquema compuesto por el *planteamiento, nudo y desenlace*.

Así podemos encontrarnos con tres bloques. En el primero de ellos (Capítulo I) se plantea el objetivo del presente trabajo a partir de la definición de *Paisaje* que cuestiona el concepto de naturaleza como mundo exterior y las distintas etapas de conocimiento que el hombre sigue para captar este mundo físico que le rodea. A fin de cuentas este conocimiento de la Naturaleza es el que hace posible que el hombre, que tiene la facultad de que la imaginación y el intelecto actúen armónicamente reuniendo lo múltiple en la unidad, sea capaz no sólo de distinguir diferentes esferas dentro de la realidad y sus categorías tanto ónticas como ontológicas, sino que también sea capaz de representarla.

Pero este conocimiento dependerá de la actitud del hombre ante la naturaleza y variará, a su vez, no sólo el concepto que de ella se tenga, sino también la representación que de ella se haga, ya que ni la filosofía tiene sentido sin una referencia a los diversos niveles de manifestación, ni el arte tiene sentido sin el alma, la conciencia o cosmovisión que le da la vida.

El segundo bloque, que correspondería al *nudo*, está compuesto por los tres capítulos centrales (Capítulos II, III y IV), cada uno de ellos dedicado a una época: Antigüedad, Medioevo y Renacimiento, respectivamente.

En el primero de ellos -la Antigüedad- nos encontraremos con una época en la que el hombre, poseedor de una forma de pensar eminentemente especulativa, trata de explicar, unificar y ordenar la experiencia sensible de una manera lógica y racional a fin de dar cuenta del dinamismo de la realidad.

El Medioevo, por el contrario, se encargará de trascender la idea de la naturaleza hasta delimitarla como instrumento de Dios. En el capítulo dedicado a este período y a través del estudio de la concepción general del universo físico y metafísico de una época en la que no existe distinción entre los acontecimientos naturales, las verdades morales y las experiencias espirituales, se pretende llegar a establecer la teoría general en la que la Naturaleza es emanación de lo Uno (*causa prima, intelligentia, anima, natura*).

Sin embargo, el cambio de valores producido por el humanismo trajo consigo una forma diferente de concebir y entender la Naturaleza basada en una nueva ciencia caracterizada por la observación y la experimentación de los fenómenos a partir del desarrollo del método cuantitativo y la creciente confianza en las distintas ciencias y la tecnología aplicada. Analizar este nuevo concepto de Naturaleza en un mundo cada vez más extenso y conocido será el objetivo del último capítulo de este bloque, dedicado al Renacimiento.

En lo que respecta a su ordenación interna, los tres capítulos descritos, a fin de conseguir una mayor unidad, están estructurados siguiendo un mismo esquema constituido por cuatro apartados enfocados cada uno a un tema en particular, tal y como a continuación se describe:

I.- Breve introducción con la que se pretende situar al lector en la época que se va a tratar.

II.- Dedicado al estudio de la naturaleza como totalidad del Universo y en el que se plantea un estudio del Cosmos según sus diversas disciplinas -cosmología, cosmogonía y cosmografía- a fin de observar la evolución del mundo como totalidad en relación al hombre como observador. Para ello contaremos con los textos de todos aquellos que movidos por diversos intereses -religiosos, filosóficos o científicos- trataron de desvelar el misterio del Universo.

III.- Recopilación sintética del concepto de la naturaleza como esencia de las cosas y su conocimiento. En esta apartado se pretende poner de manifiesto la evolución de la idea de naturaleza a través de las teorías de los pensadores y científicos más representativos de la época tratada.

IV.- Visión del arte de representar la naturaleza a partir tanto de las observaciones de los apartados precedentes como de los tratados de los propios artistas.

Finalmente, el *desenlace*, que se desarrollará en el quinto y último capítulo. En él alcanzaremos la época y las circunstancias que desembocan en el paisaje como género artístico con autonomía propia y se estudiarán sus características y elementos constitutivos.

Capítulo primero

**EL PAISAJE
NATURALEZA Y REALIDAD**

I LA REALIDAD

*Sólo cuando el hombre haya alcanzado
el conocimiento de las cosas,
podrá conocerse a sí mismo, pues las cosas
son las fronteras del hombre.*
NIETZSCHE

A principios del siglo XIX Carl Gustav Carus escribe que la tarea principal del paisajista consiste en «captar con claridad las resonancias infinitamente diversas de la vida de la Tierra.»¹ Esta definición, evidentemente romántica, nos muestra la pintura de paisaje desde un punto de vista cosmológico en el que se vislumbran ciertas connotaciones estéticas.

Podríamos repudiar tal definición considerando que pertenece únicamente a una época determinada, marcada por circunstancias propias y, por consiguiente, siguiendo la teoría marxista del arte, no universal. No obstante, el Paisaje, como género pictórico, no es más que eso: la representación, la *visión*, de lo que hemos dado en llamar Naturaleza.

Esta visión, mucho más aséptica, si se quiere, que la ya mencionada de Carus, implica el que nos preguntemos por un nuevo concepto, porque ¿Qué es exactamente la Naturaleza?

En nuestro intento por hallar una respuesta a esta pregunta nos encontramos con el hecho de que el término está asociado a una infinidad de cuestiones que abarcan terrenos diversos que

¹ C.G. Carus, *Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje. Diez cartas sobre la pintura de paisaje con doce suplementos y una carta de Goethe a modo de introducción*, p. 240.

comprenden tanto el campo de la Teología como cualquiera de las ramas de la Filosofía.

La Naturaleza

Será, por tanto, que para que podamos conseguir una valoración total de un concepto tan amplio como es el de la Naturaleza sea preciso que nos remontemos a su significado etimológico² que, por otro lado, sigue vigente en la filosofía actual.³

La primera vez que encontramos el término φυσικ (naturaleza) es en un pasaje de la *Odisea* con el que, aunque algunos autores⁴ interpretan el término como *crecimiento* o *generación*, Homero se refiere a algo permanente y constante.⁵

Con este mismo sentido también la encontramos en Empédocles:

*Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno de los
seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.*⁶

² Para un mejor estudio etimológico del término ver, R. Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, p. 55 y ss.

³ Ver, R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1945 o Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920.

⁴ Ver, Ross, *Aristotle's Metaphysics* [1014, b, 17 (V, 4)] donde se identifica a la Naturaleza con «...la generación de las cosas que crecen», de ahí que el término encontrado en Homero pueda ser traducido por “crecimiento”. El dar este significado a la naturaleza quizá sea para adaptar la definición de Aristóteles que prevalecerá en la tradición posterior, con el primero de los sentidos, el que encontramos en Homero.

⁵ «... arrancando de tierra una planta cuya *naturaleza* me enseñó. Tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor...» (tr.: Luis Segalá y Estalella). En otra traducción encontramos «...una planta que había arrancado de la tierra y me mostró sus *propiedades*: de raíz era negra, pero su flor se asemejaba a la leche.» (tr.: José Luis Calvo).

⁶ 325 (31 B 8) Aecio, I 30, 1.

En este fragmento Empédocles se refiere a los elementos inmutables, no generados e inmortales, a partir de los cuales se generan, por mezcla o disociación, el resto de las criaturas.

Así, pues, nos encontramos con dos sentidos claramente diferenciados:

- la naturaleza como propiedad inmutable de las cosas y,
- la naturaleza como principio de la totalidad de las cosas.

La naturaleza como esencia

Los primeros observadores de la naturaleza estaban obsesionados por el cambio y el devenir, por la mutación, generación y corrupción de todo lo que les rodeaba. Ante tal situación era imposible desarrollar una ciencia válida. Era necesario, por tanto, hallar algo que fuera verdaderamente inmutable y que, a la vez, sirviera para explicar toda evolución posterior.

«La búsqueda por ese algo inmóvil y subyacente en todos los seres, llevará a Platón y a Aristóteles a considerarlo como lo rigurosamente característico y propio de cada ser: *su esencia*. Será inmutable, trascendente (Platón) o inmanente (Aristóteles) a las cosas y a la que definirá lo que la cosa realmente *es*. El cambio será una variación del εἶδος. La naturaleza será el principio constitutivo de cada ser, su esencia, variando la cual ocurrirá la generación y la destrucción. La pregunta por la naturaleza significa, pues, aquí la cuestión acerca de la *esencia* de las cosas; esencia que implicará un sentido dinámico, ya que ella está ahí para explicar principalmente el cambio. La naturaleza, sin dejar de ser el sujeto pasivo del movimiento, será también el principio activo esencial del mismo. El concepto se enriquece. La naturaleza

será ni más ni menos lo que la cosa es, en cuanto principio de su dinamicidad; será la esencia en cuanto que activa.»⁷

La Naturaleza como principio

Este sentido, que será perfeccionado posteriormente por autores como San Isidoro de Sevilla,⁸ conduce a una segunda acepción del término: la Naturaleza como principio vital, como aquello que hace nacer.⁹

Según esto nos encontramos con que la Naturaleza es el principio engendrador que transmite su naturaleza a todo ser engendrado. Así pues, el *ser engendrado* participa de la naturaleza del engendrante, lo que lo convierte también en Naturaleza.

Conviene, por tanto, delimitar, en la medida de lo posible, este *ser creado*. En primer lugar podemos decir que la Naturaleza comprende todo lo existente, es decir, toda la Creación, todo aquello que surge de la potencia creadora de un principio -Dios-, por oposición a las obras creadas por el hombre.

En segundo lugar cabe decir que todo lo existente comprende únicamente el mundo material, es decir, en este sentido la Naturaleza se opone al espíritu.

Así, bien sea como esencia o propiedad característica del ser o como conjunto, orden y disposición de todas las entidades que componen el Universo (Creación), es obvio que el preguntarse por la naturaleza no es más que el preguntarse por la *realidad* y su estructura.

⁷ R. Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, p. 180.

⁸ Ver *Etimologías*, XI 1.

⁹ Así, pues, nos encontramos con una nueva visión que deriva en dos nuevos sentidos: el principio supremo de generación -Dios- y el principio intrínseco de todo cambio.

La Realidad

Si, como ya hemos visto, el Paisaje trata de representar la Naturaleza de los entes naturales, éstos, a su vez, están basados en una realidad objetiva a partir de la cual, surgen, por mano del artista como formas idealizadas.

El punto de partida es, por consiguiente, el delimitar y definir esa realidad objetiva, anterior a toda abstracción, mediante una acción que integre todos los aspectos, manifestaciones y regiones objetuales en una visión totalizadora. Para ello partiremos del método heideggeriano que nos sitúa «ante la realidad, ante el ser pleno, ante el conjunto total de los seres, en la situación en que la vida misma nos coloca».¹⁰ No en vano el hombre es un ser-en-el-mundo en el que realiza aquellos actos que le ponen en contacto con las cosas que le rodean, quedando unidos en una síntesis de reciprocidad.

Pero para llegar a ese estado de reciprocidad el Mundo natural ha de ser percibido, ha de ser descubierto por el hombre.

La primera vez que el hombre tiene conciencia del mundo, éste se revela como un objeto exterior con propiedades cualitativas y cuantitativas que se manifiestan de una manera exclusivamente *sensible*. Serán, por tanto, las sensaciones las que originen, mediante un *proceso imaginativo*, las imágenes¹¹ de ese mundo físico, permitiendo la *intuición* del mismo.

Ahora bien, el conocimiento no se limita a la pura intuición de la existencia del mundo y sus propiedades, sino que necesitará, para perfeccionarse una elaboración de las leyes que lo rigen, en su coexistencia y sucesión. Este proceso se lleva a cabo mediante

¹⁰ Morente Bengoechea, *Introducción a la filosofía*, p. 338.

¹¹ Las imágenes difieren radicalmente de las sensaciones ya que si bien las primeras no dependen de movimiento muscular, las sensaciones sí, ello hace que se nos presenten de forma fragmentaria y no de una forma totalitaria en el espacio al mismo tiempo que dependen de vínculos de pura contingencia o semejanza registrados en una experiencia anterior del sujeto imaginante, lo que las hace dependientes y hasta dirigibles por él.

la *inducción* que, completada con la *deducción* permite la afirmación de los distintos hechos.

La sucesión de estos procesos será la que nos lleve desde el primer conocimiento sensible hasta la ciencia pura de los objetos ideales que será la que se aplique posteriormente a los objetos reales. El conocimiento teórico desemboca así en el conocimiento práctico.

Dicho así el proceso de conocimiento parece extremadamente fácil, pero a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente la cuestión se planteó de muy diversas maneras. Veamos cómo.

El conocimiento

Si hacemos un recorrido, aunque rápido, de los métodos que aplicaron los grandes pensadores, desde la Antigüedad hasta la época moderna, podremos ir vislumbrando algunos elementos fundamentales del método a seguir.

Quizá el primer método conocido date del siglo IV a.C. Fue, lo que su propio creador, Sócrates, denominó como *mayéutica*, que no significa más que la interrogación. Sócrates pregunta. Su método no consiste más que en preguntar. A fuerza de interrogaciones hace que una definición obtenida de una primera pregunta vaya atravesando distintos estadios sucesivos a fin de mejorar, de extenderse, de reducirse, hasta quedar ajustada lo más posible. Pero nunca hasta llegar a ser perfecta.

Ninguno de los diálogos de Sócrates que se han conservado gracias a Platón consigue llegar a una solución satisfactoria, sino que se interrumpen, como dando a entender que el trabajo de seguir preguntando y seguir encontrando dificultades, interrogantes y misterios en la última definición dada es infinito.

Platón, discípulo de Sócrates, perfecciona el método socrático de la interrogación, de la pregunta y la respuesta. Perfecciona la mayéutica y la convierte en lo que dio en llamar la *dialéctica*.

Ésta conserva los elementos fundamentales del método del maestro: conserva la idea de que el método es una contraposición de opiniones. Pero no distintas, sino de opiniones críticas de una primera hipótesis de la que todo parte. Será, por consiguiente, la crítica la que perfeccione la hipótesis. Y el mejor método para ello será el diálogo, donde, a partir de las diversas opiniones, afirmativas o negativas, la hipótesis pase a convertirse en la esencia del concepto analizado. De ahí el nombre de dialéctica.

Para Platón la dialéctica se descompone en dos momentos. El primero consiste en la intuición de la idea y el segundo en el esfuerzo crítico que esclarece la intuición primera. Tal como nos no explica el profesor García Morente «cuando nos ponemos ante la necesidad de resolver un problema, cuando sentimos esa admiración que Platón encomia tanto, esa admiración ante el misterio, cuando estamos ante el misterio, ante la interrogación, ante el problema, lo primero que el espíritu hace es lanzarse como un flechazo, como una intuición que se dispara hacia la *idea* de la cosa, hacia la idea del misterio que se tiene delante»,¹² pero esa *Primera intuición* es torpe, insuficiente. Es, más que la intuición misma, la designación del camino a seguir para la conquista de esa idea. Es entonces cuando alcanzamos el segundo momento de la dialéctica.

Y es en él donde los esfuerzos sucesivos del espíritu por intuir, por ver, por contemplar las ideas, se van depurando cada vez más, acercándose a la meta, pero sin llegar a coincidir plenamente con la idea, ya que ésta es algo que se halla en un mundo tan distinto de nuestra realidad viviente, que los esfuerzos

¹² Morente-Bengoechea, *Introducción a la filosofía*, p. 26.

del hombre por llegar a este mundo de las esencias eternas donde residen las ideas resultan siempre infructuosos.

Para expresar el pensamiento de la intuición de las ideas y de la dialéctica que nos conduce a depurar esa intuición, Platón recurre al mito de la reminiscencia, según el cual las almas humanas antes de vivir en el mundo de los mortales y alojarse en sus cuerpos, habitan en otro mundo, un mundo en donde no hay hombres, ni cosas, ni olores, ni nada que transite o cambie, nada que fluya en el tiempo o en el espacio. Vivieron, por tanto, en un mundo de puras esencias intelectuales, el mundo de las ideas. Vivieron en perpetua contemplación de las ideas, conociendo la verdad sin esfuerzo, *en pura eternidad*.

Pero este estado de cosas se acaba en cuanto ese alma viene a la tierra y se aloja en un cuerpo mortal, sometiéndose a sus condiciones de espacialidad, temporalidad, mortalidad y, por supuesto, de ignorancia y de olvido. Sí, las almas, al introducirse en un mortal olvidan lo que conocieron cuando vivían en aquel lugar donde moran las ideas. Pero ese olvido es relativo ya que el conocimiento existe aún en su memoria, por lo que bastará un esfuerzo bien dirigido, unas preguntas bien hechas que dirijan la intuición a la esencia del objeto, al recuerdo de aquellas esencias intelectuales que las almas conocieron y que luego, al encarnarse en cuerpos humanos, olvidaron.

Por lo tanto, para Platón, la dialéctica consistirá en una «contraposición de intuiciones sucesivas, cada una de las cuales aspira a ser la intuición plena de la idea, del concepto, de la esencia. Pero, como no puede serlo, la intuición siguiente, contrapuesta a la anterior, la rectifica y la mejora. Y así, sucesivamente, en diálogo o contraposición de una a otra, se llega a purificar, a depurar lo más posible esta vista intelectual, esta vista de los ojos del espíritu hasta acercarse lo más posible a esas esencias ideales que constituyen la verdad absoluta.»¹³

¹³Morente-Bengoechea, *Op. cit.* pp. 28-29.

Aristóteles, como él mismo dice, más amigo de la verdad que Platón, desarrolla el método dialéctico de su maestro. Ante todo se fija en ese movimiento de la razón intuitiva que pasa, por medio de la contraposición de opiniones, de una afirmación básica a otra superior, y así sucesivamente. El reducir a leyes ese tránsito será lo que le lleve a crear las bases de la Lógica.

Su método, por tanto, será la Lógica, es decir, la aplicación de las leyes del pensamiento racional. Ella será la que nos permita desenvolvemos entre las distintas proposiciones planteadas a fin de poder acceder a lo particular a partir de planteamientos de conceptos generales.

Se trata, por consiguiente, de la demostración de la prueba. Una afirmación que no está probada no es verdadera o, por lo menos, como no se sabe aún si es o no verdadera, no puede tener carta de naturaleza en el campo del saber.¹⁴

Esta concepción de la lógica es heredada por los escolásticos de la Edad Media, principalmente por Santo Tomás de Aquino, quien la aplicará con un rigor extraordinario. Pero los pensadores medievales no se limitan al método aristotélico de la prueba, sino que lo completan con una especie de reviviscencia de la dialéctica platónica. De tal manera que, no contentos con el método aristotélico de la deducción y la prueba, lo complementarán con la comparación de opiniones planteada por Platón. La combinación de ambos métodos será la que, a juicio de los medievales, provea al hombre de las conclusiones más firmes.

Lo importante, pues, del método de los pensadores anteriores al Renacimiento no es la intuición primaria de que se parte, sino la discusión dialéctica con que la intuición ha de ser afirmada o negada.

¹⁴ Ver, Morente-Bengoechea, *Op. cit.*, p. 29.

Tendrá que ser la llegada de Descartes la que revolucione el método completamente, llevando el acento fundamental, no sobre la discusión posterior a la intuición, sino sobre la intuición misma y los métodos de llegar hasta ella.

A Descartes lo que le preocupa es cómo llegar a una evidencia clara y distinta, cómo llegar a una intuición indubitante de la verdad. El método cartesiano, que podríamos definir como *preintuitivo*, tiene como propósito lograr la intuición. Y esta intuición sólo se logra buscándola, es decir, «dividiendo todo objeto que se nos ofrezca confuso, oscuro, no evidente, en partes, hasta que alguna de esas partes se nos convierta en un objeto claro, intuitivo y evidente.»¹⁵

Si para Platón el mundo en que vivimos y el mundo de la verdad eran distintos, para Descartes, en cambio, este mundo que vivimos y el mundo de la verdad son uno y el mismo. Luego el mundo inteligible en Descartes es immanente, en contraposición a la trascendencia del mundo de las ideas platónico.

Por lo tanto el método cartesiano, y a partir de Descartes, el de todos los pensadores, postula la inminencia del objeto filosófico. La intuición tiene que discernir, en medio de este mundo caótico, todas las ideas claras y distintas que constituyen su esencia. Su método: el análisis. Y el análisis es el que conduce a Descartes y, como ya hemos dicho, a todos los pensadores posteriores, a la intuición.

Pero, ¿qué es la intuición?

La intuición

Hasta ahora hemos dejado claro que la intuición se nos ofrece como un medio de llegar al conocimiento de algo. Por otro

¹⁵ Morente-Bengoechea, *Op. cit.*, p. 31.

lado, es conveniente que tengamos en cuenta que el método intuitivo se contrapone al discursivo.

Este último o conocimiento discursivo es aquel que llega al término apetecido mediante una serie de esfuerzos sucesivos que consisten en ir fijando, por aproximaciones sucesivas, unas tesis que luego son contrapuestas, discutidas, mejoradas, sustituidas por otras nuevas y así hasta llegar a abrazar por completo la realidad del objeto y, por consiguiente, obtener el concepto. El método discursivo, es, pues, esencialmente indirecto.

Sin embargo, el método intuitivo, consiste en un acto único del espíritu que, a partir de una aprehensión directa del alma capta el objeto. Por ello podríamos decir que la intuición no es más que una visión, una contemplación directa del objeto.

Pero, ¿existen realmente esas visiones súbitas del alma? Esta claro que sí, y el ejemplo más claro es la llamada intuición sensible, que no es más que la que practicamos todos a cada momento.

Pero esta intuición no nos es válida ya que no se aplica más que a objetos que se dan para los sentidos y, por consiguiente, sólo es aplicable para aquellos casos que nos inmediatamente dados por medio de las sensaciones.

Por otra parte esta intuición no nos proporciona conocimiento ya que, al dirigirse únicamente a un objeto singular, tiene carácter individual, por lo que sólo sería válida para ese objeto en particular. Y nosotros pretendemos, no lo singular que está ahí, sino lo universal, lo general.

Sin embargo, esta intuición sensible no es la única que existe ya que en nuestra vida psíquica encontramos otro tipo de intuición, a la que llamaremos, por ahora, intuición espiritual. Ésta se diferencia de la sensible en que no se realiza por medio de los sentidos, sino a través del espíritu y, por consiguiente, su

objetivo no es ya el objeto sensible, sino su aspecto formal, no su contenido, sino su carácter exterior.

Pero en la vida del pensador hay otra intuición que no es puramente formal. A ésta la llamaremos intuición real, y es aquélla que penetra hasta el fondo mismo de los objetos, hasta llegar a captar su esencia, su consistencia, su existencia. Y esta intuición real, esta salida del espíritu que va a ponerse en contacto con la última realidad esencial y existencial de los objetos, la podemos, a su vez, dividir en tres clases, según predomine en ella la actitud intelectual, emotiva o volitiva del pensador.

Comencemos por la primera. Aparentemente existe una contradicción entre los términos intuición e intelectual, puesto que la *intuición* es un acto simple, por medio del cual captamos la realidad ideal de algo, mientras que *intelectual* alude al tránsito de una idea a otra, a lo que Aristóteles desenvolvía bajo la forma de lógica. ¿Por qué, entonces, unir los dos términos? parece que lo que se pretende con ello es dar a la razón humana una doble misión: por una parte la de penetrar intuitivamente en la esencia misma de las cosas, como hemos expuesto anteriormente al hablar de Descartes; mientras que, por otro lado, se podría considerar, como segunda misión de la razón, la tarea de, partiendo de esa intuición intelectual, construir *a priori*, sin valerse de la experiencia para nada, de un modo apriorístico, mediante conceptos y formas lógicas, todo el armazón, toda la estructura del universo y del hombre dentro del universo.

Este método de conocimiento basado en la intuición intelectual es propio de los idealistas alemanes, sobre todo Hegel, Schelling y Schopenhauer, aunque ya la encontramos en pensadores de la Antigüedad como Platón y de la Época Moderna como Descartes.

El filósofo romántico tiene en vida una especie de intuición mística, una intuición intelectual, que lo hace penetrar en la esencia misma de la verdad, desenvolviéndose luego esa misma

intuición en formas variadas, como un acorde musical que informa y da unidad a toda posible construcción. Es lo que se ha dado en llamar la "construcción del sistema".

Pero, antes de seguir avanzando por el camino de la intuición, es conveniente que aclaremos que esta idea del método, a pesar de que como veremos tiene sus antecedentes, fue ampliamente desarrollada por Kant.

Uno de los elementos esenciales que plantea la teoría kantiana es la distinción entre el mundo sensible fenoménico,¹⁶ y el mundo de las cosas en sí mismo. O, lo que es lo mismo, el mundo de la realidad independiente de mí y el mundo de la realidad tal como aparece en mí. Esta distinción lleva a considerar que cada una de las cosas de nuestro mundo sensible, y todas ellas en conjunto, no son sino la explicación en el espacio y en el tiempo de algo incógnito, profundo y misterioso que está por debajo del espacio y del tiempo.

Y este algo profundo y misterioso, que estando bajo el espacio y el tiempo, se expande y florece en múltiples diversificaciones que llamamos cosas, hombres, mundo... es lo que va a llevar a los pensadores románticos alemanes a la idea siguiente: «si esto es así, lo hermoso consistirá en llegar, con una visión intuitiva del espíritu, a ese quid, a ese algo profundo, incógnito y misterioso que contiene la esencia y definición de todo lo demás; y cuando hayamos llegado a captar, por medio de una visión del espíritu, esa cosa en sí misma o, como ellos llamaban también, lo absoluto, entonces, de una sola mirada del espíritu, tendremos la totalidad de lo absoluto e iremos sacando sin dificultad, de ese absoluto que habremos captado intuitivamente, una por una todas las cosas concretas del mundo.»¹⁷

De ahí que esta teoría implique dos momentos. Un primer momento místico, por llamarlo de alguna manera, de penetración

¹⁶ Para Kant es el mismo que el sensible.

¹⁷ Morente-Bengoechea, *Op. cit.*, p. 34.

de lo absoluto, y un segundo momento de eflorescencia y de explicitación de lo absoluto en sus formas múltiples: arte, naturaleza, espíritu, etc.

Pero existe, además, otra actitud intuitiva del sujeto en donde actúan, predominantemente, motivos de carácter emocional. A esta segunda clase de intuición es a la que llamaremos intuición emotiva. Si en el primer tipo la intuición nos permitía captar la esencia o la consistencia del objeto, en este segundo caso lo que captamos no es lo que el objeto es, sino lo que el objeto vale, es decir, si el objeto es agradable o desagradable, bello o feo, magnífico o mísero.

Este tipo de intuición también la hallamos ampliamente representada en la historia del pensamiento humano. En la Antigüedad la encontramos en Plotino; más tarde llevada a uno de los niveles más altos, la encontramos en san Agustín, a partir del cual se desencadenará la lucha entre los partidarios de la intuición intelectual y de la intuición emotiva. El racionalismo de santo Tomás se contrapondrá al misticismo de la escuela franciscana.

En la época moderna la encontramos representada en Espinosa y Hume. Aunque el primero demuestra sus proposiciones como simples teoremas de geometría donde el elemento discursivo ahoga toda intuición, en el fondo se advierte una intuición palpitante de emoción, una intuición casi mística de la identidad de lo infinito con lo infinito y de la eternidad en el mismo presente.

Para Hume, por el contrario, la existencia del mundo exterior y la existencia de nuestro propio yo no pueden ser objeto de intuición intelectual ni de demostración racional. No se puede demostrar a nadie que el mundo exterior existe o que el yo existe, porque lo que tenemos del mundo exterior es una creencia. Nuestra creencia en el mundo exterior y en la realidad de nuestro propio yo es un acto de fe.

Y, por último, el tercer tipo de intuición antes mencionado: la intuición volitiva.

En este tipo de intuición las motivaciones internas del sujeto son, predominantemente volitivas, es decir, los motivos son derivados de la voluntad, derivados del querer. No se refiere ni a la esencia, como la intuición intelectual, ni al valor, como la intuición emotiva, sino a la existencia, a la realidad existencial del objeto. Por medio de la intuición volitiva el hombre desentraña, no lo que es, sino qué es, qué existe, qué está ahí, que es algo distinto de él mismo. Por medio de este tipo de intuición el hombre descubre la existencia del ser.

Su máximo representante podríamos decir que es Fichte, quien hace depender la realidad del universo y la realidad misma del yo de una posición voluntaria del yo. El yo se crea voluntariamente a sí mismo, no como pensamiento, sino como voluntad, como una necesidad de acción, en la ejecución de algo querido y deseado, para lo cual, el yo se propone obstáculos con objeto de poder transformarse en resolutor de problemas, en actor de acciones.

El Mundo

Considerando, por tanto, la totalidad del universo en la coexistencia de dos polos del ser -el Hombre y el Mundo-, pasemos a ocuparnos de este último que será el objeto a representar.

Como mundo normalmente entendemos la totalidad o universalidad del ser material y que ha dado en llamarse Cosmos.¹⁸ Este Cosmos será el objeto de tres grandes ciencias, a saber, la Cosmogonía, la Cosmología y la Cosmografía.

¹⁸ La palabra *Universo* equivale en su significación a las latinas *orbis universus*. Los elementos componentes de esta última son: *una*, juntamente, y *vertere*, volver. Frecuentemente se emplean como sinónimos de las palabras *Universo* y *Mundo*. Ésta, derivada de la latina

La primera, íntimamente ligada a la religión, es la «ciencia o sistema de la formación del Universo. Según la etimología de la palabra, es el proceso de formación que ha conducido al Universo al estado en que se halla.»¹⁹ Como veremos a lo largo de este trabajo existen varias teorías que intentan explicar este proceso.

La segunda forma parte de la Filosofía y comprende el estudio metafísico del mundo a partir de las leyes que lo rigen a fin de hacerlo comprensible. Ahora bien, «todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una complexión o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación, y esta estimación de la vida constituye luego, a su vez, el estrato inferior de las determinaciones de la voluntad. Nuestra conducta pasa regularmente por estos tres estados de conciencia, y la naturaleza más propia de la vida psíquica se muestra en que en ese complejo funcional perdura el estrato inferior actuante: las relaciones que residen en las formas de conducta, según las cuales juzgo acerca de los objetos, tengo placer en ellos y tiendo a realizar algo en ellos, determinan la disposición de estos diversos estratos superpuestos y constituyen así la estructura de las formas en que se expresa el complejo funcional entero de la vida psíquica. [...] Y así las ideas del mundo son también formas regulares en que se expresa esta estructura de la vida psíquica. Su base es siempre una imagen del

mundus, significa lo bien dispuesto y ordenado, lo puro. Ambas ideas se encuentran comprendidas en la voz griega *kosmos*, equivalente a *mundus*.

¹⁹ Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa-Calpe, Madrid, 1954, Tomo II, p. 1107.

mundo: nace de nuestro comportamiento aperciciente, tal y como transcurre en la evolución regular del conocimiento.»²⁰

Y, finalmente, la tercera es la que tiene por objeto la descripción del Universo. Es lo que podríamos llamar una astronomía descriptiva.

Pero si bien hoy en día la materia universal se encuentra unificada, no era así en tiempos de la Antigüedad Clásica, en los que Aristóteles señaló una diferencia esencial entre los cuerpos celestes, a los que consideraba incorruptibles, y los terrestres, corruptibles.

Esta diferencia hizo que vulgarmente el Mundo fuera desdoblado en dos zonas denominadas Cielo y Tierra. Ello supuso una ramificación de las ciencias aún mayor, considerando al primero el objeto único de la llamada Astronomía, mientras que la segunda se convertía en el campo de la Geografía.

A la primera «corresponde describirnos la tierra, balanceándose por su propio peso en la inmensidad del espacio; girando, al igual de los demás planetas, al rededor del astro esplendente que distribuye á todos estos globos celestes su parte de calor y de luz; á esa ciencia astronómica, decimos, corresponde calcular las leyes que gobiernan el sistema solar, trazar las órbitas de Mercurio, perdido entre los rayos del sol; de Venus y de Marte, próximos a nuestro planeta, pero que carecen de luna ó satélite; de Vesta, Juno, Ceres y Palas, tan estrechamente unidos...»²¹

Por otro lado, la Geografía o ciencia del estudio de la Tierra, presenta dos secciones, una natural y otra humana. La Geografía natural comprende, a su vez, dos partes: la *astronómica* y la *física*; y la humana otras dos, que reciben los nombres de *etnográfica* y *política*.

²⁰ W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 45.

²¹ Malte-Brun, *Geografía Universal*, p. 167.

«La *parte astronómica* de la Geografía considera la Tierra como un cuerpo celeste, é indica las relaciones principales que tiene nuestro mundo con los demás, y los fenómenos ó hechos astronómicos que resultan de las mismas.

La *parte física* presenta la Tierra como un todo material compuesto de diferentes elementos, expone sus naturales divisiones, sus principales accidentes y fenómenos y la influencia de la misma en la vida de los seres que en ella se desarrollan ó existen, ó que se encuentran en su superficie.

La *parte etnográfica* examina en la Tierra los grandes centros de morada de las familias humanas, estudia el influjo del clima y de la región, no sólo sobre el desarrollo físico, sino sobre el moral é intelectual del hombre, é indica el origen, filiación y caracteres de las razas y de los pueblos.

Y, por último, la *parte política* ve la Tierra como la mansión temporal de la humanidad; da á conocer las sociedades más ó menos adelantadas que en ella se constituyen y desenvuelven; recuerda las instituciones fundamentales de los estados, los vínculos que aproximan á los hombres y á los pueblos, y, finalmente, los diversos resultados de la actividad humana en relación con la naturaleza del país y carácter é instrucción de sus moradores.»²²

Pero, como decimos, la dualidad de la materia universal planteada por Aristóteles ya está superada, por lo que tendemos a considerar la Tierra dentro del sistema sidereal, aunque dentro de ella, la Geografía física haga distinciones dentro de su estructura. Distinciones que tienen razón de ser, no sólo en su situación estática, sino también dinámica, lo que representa una estrecha relación entre la Tierra y lo que le rodea. Las cosas se producen en virtud de sus causas y llegando, a su vez, a ser, en virtud de una constante circularidad, en causas de otras cosas. «Todo ello tiene

²² J. Quiroga, *Geografía natural*, p. 7.

lugar en razón de una irregular y desigual *distribución*, en la accidentada superficie de la tierra, de la materia universal y viviente, en su doble reino vegetal y animal y hasta humano, que también entra en el área de lo cosmológico (...) Queda, pues, dentro de lo cosmológico propiamente dicho, lo material *mineral* y viviente con vida *vegetal* que estudian las Ciencias Naturales, conocidas bajo el nombre de Física, Química y Biología.»²³

El orden físico

Examinemos la Naturaleza bajo el punto de vista de estas ciencias. Bajo la apariencia física, la naturaleza nos ofrece varios aspectos. El primero de ellos es el de la *cantidad*. Ésta se nos puede revelar bajo tres manifestaciones: como masa material, como extensión espacial y como densidad, que bajo el punto de vista estático corresponde a la materia prima y bajo el dinámico al puro movimiento local o inercia.

El segundo aspecto refleja tanto las expresiones estáticas de la forma que son captadas por cada uno de los sentidos, como las alteraciones dinámicas cualitativas o intensivas de la forma que expresan.

Ni que decir tiene que todos los cambios producidos - traslación, ondulatorio, transformaciones de materia- se verifican tanto en el Espacio como en el Tiempo con arreglo a aquello que los físicos llaman "transformación de la energía". Ahora bien, filosóficamente hablando, toda transformación supone un móvil que hace que la materia, como principio, se transforme en forma, como final.

²³ Morente-Bengoechea, *Op. cit.*, p. 400. La Metodología de estas ciencias es *extrospectiva*, es decir, se inicia por la *intuición* de los fenómenos físicos y sus relaciones a lo que le sigue un proceso de *inducción empírica* a fin de elevar a rango de ley los datos obtenidos en el primer proceso. Una vez definidas éstas ya solo cabe *reducirlas* por *inducción* a la realidad, lo que supone una universalización de las mismas.

El orden químico

Por otro lado, en el orden químico, la Naturaleza viene representada ya como compuesto o sustancia química tanto en razón de su cantidad como en el de materia prima subyacente a la forma. Por supuesto, ambos aspectos también se presentan en su forma estática y dinámica.

La forma sustancial, o materia prima subyacente, a la vez que constituye el principio de la sistematización de las propiedades físicas que conforman el cuerpo químico, se manifiesta, en su aspecto dinámico, por medio de reacciones o transformaciones químicas cuyas condiciones no son sólo puramente cuantitativas (de una cantidad indiferenciada), ni puramente cualitativas (como la afinidad), sino también mixtas. Las leyes que rigen dichas reacciones constituyen el fundamento de las diversas teorías químicas: atómica, electrónica, etc.

El orden biológico

En principio parece que el orden biológico no aporta nada al estudio de los procesos de la Naturaleza que no hayan aportado ya la física y la química, ésta tanto orgánica como inorgánica. Pero, usando la terminología hilemorfista aristotélica, los órdenes físico-químicos anteriormente mencionados, no comprenden el estudio de la formalidad propia de los seres vivientes ya que es la Biología la encargada de abordar, empírica y experimentalmente, los fenómenos vitales ya sea en su condición fisiológica²⁴ como patológica.²⁵

Esta es la clasificación y objetivos de las ciencias naturales en la actualidad. Sin embargo, no siempre ha sido así ya que

²⁴ Nos referimos a la fisiología de la normalidad, al análisis, exploración y disección anatómica. En otras palabras, el principio vital del ser.

²⁵ Es aquella que completa la perspectiva normal del ciclo espacial de vitalidad al estudiar la anormalidad o patología que ofrecen los casos de enfermedad.

antiguamente todas ellas estaban englobadas bajo un único epígrafe: la Filosofía natural o Física. Todo proceso natural, tanto desde un punto de vista empírico como experimental, era absorbido por la preocupación filosófica.²⁶

Así lo que antiguamente era conocido como filosofía natural hoy corresponde al campo de la cosmología (origen natural del cosmos, su evolución, los problemas del espacio y del tiempo, etc.), por lo que la filosofía natural, perdido su objetivo formal propio, ha pasado a ocuparse de la filosofía del ser corpóreo no viviente y del ser corpóreo viviente o, lo que es lo mismo, el estudio de la naturaleza como totalidad del Universo (cosmología) y la naturaleza como esencia (biología).²⁷

Será por ello que en los tres capítulos siguientes, antes de analizar la representación de la naturaleza estudiemos ésta bajo los dos aspectos anteriormente mencionados.

²⁶ Este parecer estaría vigente hasta finales de la Edad Media, más concretamente hasta «el siglo XIII, con san Alberto Magno, Roger Bacon y otros muchos y, muy especialmente los occamistas científicos -Alberto de Sajonia, Pedro de Maricourt, Juan de Buridán y Nicolás de Oresme-, ya el método experimental sentó sus bases casi definitivas. Esta corriente preparó el camino de la *scienza nuova* que sobre bases firmes experimentales y matemáticas preparó el camino para el advenimiento del adelanto científico.» (Araujo Lorenzo, *Ontología, Cosmología, Teodicea*, p. 47).

²⁷ De ahí que a lo largo de los capítulos siguientes no se aplique, al menos nominalmente, la terminología científica actual, sino la perteneciente a cada época en concreto. Ello traerá como consecuencia más inmediata el hecho de que la naturaleza, ya sea entendido como Cosmos o como esencia, sea tratada más desde un punto de vista filosófico que científico.

Capítulo segundo

LA ANTIGÜEDAD
LA NATURALEZA ESPEJO DEL HOMBRE

I INTRODUCCIÓN

*Sobre quienes Zeus puso funesto destino,
para que en adelante
para los venideros seamos objeto de canto.*
HOMERO, *Iliada* VI 357

Al abordar el mundo de la Antigüedad nos encontramos ante una época en la que tanto la mitología como la magia trataron de interpretar la naturaleza y sus procesos a fin de que fueran fácilmente entendidos.

Pero la debilidad por los antiguos mitos, junto con la libertad esencial de la visión intelectual del mundo griego, condujo al establecimiento de una filosofía natural y metafísica que, incluso desde los primeros tiempos, podía entremezclarse en las concepciones pre-teológicas.

La primera escuela de pensamiento que rompió definitivamente con las tradiciones mitológicas para abocarse a la filosofía natural fue la de los filósofos naturalistas de Asia Menor. La importancia de la escuela jónica radicaba en el hecho de asumir que el universo entero era natural y potencialmente explicable por el conocimiento ordinario y la indagación racional. Partiendo de la base de que lo supranatural, es decir, la mitología, era algo puramente cambiante, intentaron establecer el principio ontológico de las cosas en el mundo exterior, inamovible.

Pero si la filosofía jónica intentó descubrir la unidad del universo por medio de la experiencia tras comprender la verdad absoluta bajo un punto de vista puramente físico, la escuela

itálica, que le siguió, se encargaría de ampliar este estrecho horizonte introduciendo otras formas de establecer la realidad mediante la deducción y la síntesis.

Y a estas escuelas les sucedieron otras que sostuvieron distintas hipótesis pero que presentaban un elemento común: tratar de salir del desorden del espíritu que hasta entonces prevalecía y que mezclaba la religión y la ciencia para penetrar en un claro y ordenado pensamiento que «al humanizar la religión, humanizó también la naturaleza, introduciendo en ésta el concepto de ley...»²⁷

Con las marchas de Alejandro el Grande se alcanzó una nueva época al extender la cultura griega, que ya había alcanzado el Mediterráneo, hacia el este. Pero no es éste el momento de recordar las gloriosas conquistas que hicieron de unos hijos de cabreros semi-salteadores, el pueblo más poderoso del universo, sino el hecho de que fue con él con quien comenzaron tres siglos de helenismo en los que la cultura griega dominaría el mundo. Tres siglos que acabarían con el establecimiento del Imperio Romano por Augusto en el 31 a. de C.

Quizá hoy nos imaginemos aquellas marchas como un claro ejemplo de guerra y destrucción pero con ellas se consiguió un mayor conocimiento físico del mundo. Los descubrimientos geográficos hicieron progresos considerables. Hanno pasó la columna de Hércules y navegó por la costa oeste de África; Piteo viajó alrededor de Inglaterra hacia los mares polares; Alejandro marchó hacia la India... Ya se sabía que la tierra era esférica y se empezaban a barajar cifras sobre su verdadero tamaño.

La mentalidad se volvió más científica y el método más analítico y experimental redundando, todo ello, en un claro progreso en el conocimiento natural. Los complejos sistemas intelectuales que predominaron en el pensamiento griego fueron

²⁷ F. Vera, *Breve historia de la geometría*, p. 28.

sustituidos por el estudio especializado que dio lugar a muchos avances científicos que pueden, incluso hoy en día, ser considerados como definitivos.

Pero si, como hemos señalado, la influencia del pensamiento griego en la enseñanza helenística es innegable, también lo es la influencia de tendencias orientales, predominantemente de Babilonia y Egipto en las que la idea de la correspondencia entre los cielos arriba y el hombre abajo sugería que los planetas, que se movían por senderos fijos, determinaban las acciones de los hombres, porque el hombre, microcosmos, es una parte del macrocosmos, y su alma no es más que una parte del fuego que producen las estrellas.

Se volvió, por tanto, la vista hacia las estrellas, hacia el Destino, hacia aquella terrible idea babilónica, que rige a dioses y hombres.²⁸ Los aires de la época se llenaron de encantamientos y conjuros y el universo era asumido como un ser vivo cuya apariencia visible ocultaba la verdadera naturaleza de los poderes que lo controlaban.

El Oriente se consumía en la contemplación mientras que Grecia recurría a la experiencia, de ahí que normalmente se diga que Oriente cree y los filósofos griegos reflexionan.

Es en esta época, también, en la que podemos trazar los orígenes de la alquimia, esa misteriosa doctrina que «atiende a una realidad escondida de orden superior que conforma la esencia que subyace a todas las verdades y religiones. La perfección de esa belleza se denomina Absoluto; puede ser percibida y comprendida como la Belleza de toda la Belleza, el Amor de todo el Amor y lo más Alto de lo Alto, sólo con que la consciencia cambie profundamente y pase del nivel normal de percepción

²⁸ Aunque Platón ya había oído hablar de la Astrología, el primer conocimiento efectivo sobre el tema fue introducido en Grecia de la mano de Berosus, alrededor del 280 a. C. Y fue en el siglo II a. C., cuando la ciencia comenzó a decaer, que la astrología se extendió rápidamente y, bajo la influencia de Posidonio, comenzó una carrera ascendente que no tendría fin ni con Copérnico ni con Newton.

cotidiana (el plomo) a un nivel sutil de percepción (el oro), de manera que cada objeto se perciba con la forma arquetípica perfecta, contenida dentro del Absoluto. La perfección de la perfección eterna de todo en todos los lugares es lo que constituye la Redención Universal. La alquimia es un arco iris que atraviesa el abismo que existe entre el plano terrestre y el celestial, entre la materia y el espíritu. Al igual que el arco iris, puede parecer que está a nuestro alcance, pero si se corre tras ella con el único objetivo de encontrar una montaña de oro se alejará.

La ciencia de la alquimia, sagrada, secreta, antigua y profunda, también denominada arte real o sacerdotal y filosofía hermética, esconde tras textos esotéricos y emblemas enigmáticos las vías para penetrar en los secretos más profundos de la naturaleza, de la vida y la muerte y de la unidad, la eternidad y el infinito.»²⁹

Por tanto y, contrariamente a lo que hoy podemos pensar, la alquimia surgió, no como un sustituto de la química, sino como un intento de descubrir los secretos del Creador mediante el uso de los agentes de la naturaleza a fin de imitar sus procesos. Y durante tres siglos así fue. La alquimia floreció en Alejandría hasta que, por orden del emperador Diocleciano, se condenó a que todos los libros sobre el tema fueran destruidos. Cuando volvió a revivir, primero en Arabia y después en Europa, la filosofía bajo la que había surgido era ya otra, por lo que sus fines, terminología y espíritu no serían comprendidos.

En cualquier caso la astrología y la alquimia sentaron, inicialmente, sus bases en la observación de la naturaleza y es por ello por lo que jugaron un papel importante y real en el primer desarrollo de la astronomía y la química. Por otro lado, hay que considerar que, excepto en los pueblos primitivos, la magia, en cualquiera de sus acepciones, no ha sido nunca enjuiciada como algo respetable ya que se considera que su única realidad es la

²⁹ S. Klossowski de Rola, *Alquimia*, p. 7.

influencia psicológica en la credulidad humana y el deseo de un inmediato e irresponsable poder. Y aunque tuvo algo de su origen en la ciencia, su espíritu es radicalmente distinto al enfocarse esta última en la búsqueda de la verdad. Es por ello por lo que en la época helenista el crecimiento de las supersticiones viene determinado por un declive de la ciencia antigua y, aunque en tiempos posteriores ésta renaciera, no fue a causa de, sino a pesar de, la creencia del hombre en las artes mágicas.³⁰

No obstante, en el mundo antiguo el pensamiento científico estaba en su mayor parte confinado a los griegos. Pero, aunque ello hiciera probable que la población romana tuviera un carácter parecido a este pueblo, ambos mostraban considerables diferencias en cuanto a desarrollo y raza. Los romanos, con su exaltación del estado y su excepcional aptitud como soldados, administradores y legalistas, tuvieron muy poca fuerza intelectual creativa y tomaron prestado todos sus conocimientos sobre arte, ciencia y medicina de los griegos que, aún cuando se establecieron a orillas del Tíber, no crearon ninguna nueva escuela que fuera digna sucesora de la de Atenas.

Y, si a ello le añadimos el hecho de una clara oposición por parte de los romanos más conservadores hacia la supremacía del pensamiento griego, no es de extrañar que varias generaciones después, en el siglo I a. de C., los romanos, que habían conquistado el mundo, fueran dominados por el conocimiento griego cuyo único rival seguía siendo Oriente.

Prueba de ello la encontramos en la gran ciudad de Alejandría donde, alrededor de la tumba de Alejandro Magno se congregaron todas las sectas, religiones e influencias; donde, a través de un largo período que duraría cuatrocientos años, la filosofía se debatió entre los mitos del politeísmo y las influencias del cristianismo.

³⁰ G. Sarton, en *Isis*, n. 16, 1924, p. 74.

Cuatro siglos en los que vanos intentos de conciliación llevaron a la confusión, en los que si las tentativas de restaurar lo pasado fueron inhábiles, también lo fueron para conjurar lo por venir.

II LA ARMONÍA DEL UNIVERSO

*En efecto, si este mundo es bello
y su creador bueno,
es evidente que miró el modelo eterno.*
PLATÓN, *Timeo* 29a.

Si bien es cierto que, hoy en día, la cosmogonía moderna se encuentra dividida entre dos opciones, la del Big Bang (o modelo evolutivo) y la del "estado estacionario" (o modelo continuo), también lo es que hasta llegar a ellas ha habido, a lo largo de la historia de Occidente, un sin fin de teorías sobre la creación del mundo.

Ya a principios del siglo VI a.C. el poeta y filósofo Jenófanes de Colofón reconoció que, fuera o no cierto que Dios hubiese creado al hombre a su propia imagen, lo que sí era cierto era que el hombre sí que había creado a Dios a la suya. Y ninguna otra cosa puede permitirnos comprender mejor el carácter de los griegos que el observar los dioses de su antigua mitología. Vemos en ellos el retrato de una raza, quizá falsa, salvaje y licenciosa, pero con un alto sentido de la belleza; el retrato de un pueblo dotado de una intelectualidad extraordinariamente brillante que estaba situado en un lugar privilegiado al que a sus puertas traía el oscuro mar todo el conocimiento y la ciencia de tierras extrañas, un pueblo donde los abundantes esclavos hicieron la vida más fácil facilitando con el ello el crecimiento de las más altas formas de filosofía, literatura y arte.

Y prueba de ello, como decimos, fue la inusual belleza en las que estaban expresadas las concepciones animistas de su mitología. De generación en generación las divinidades se fueron multiplicando y delimitando cada vez más, se les fueron asignando nuevos atributos, y se fueron cerrando ciclos de nuevas historias a su alrededor. En ellas se puede apreciar un continuo proceso de evolución. Cada poeta era libre de adaptar los mitos a su propia conveniencia, de introducir una nueva leyenda, una nueva alegoría y, por supuesto, de reinterpretarlo a su antojo. Conforme fueron pasando las épocas y el intelecto canalizó las emociones, se intensificó el deseo de un nuevo credo, hasta que al fin Sócrates y Platón evolucionaron desde un antiguo y crudo politeísmo hasta la idea de un único, supremo y justo Zeus. Todo ello surgió con bastante naturalidad; todo ello ocurría simultáneamente a un cambio en el modo de ver filosófico en el que el hombre, que creía que los acontecimientos caprichosos dependían de la voluntad de dioses irresponsables, fue capaz de concebir una visión de uniformidad en la naturaleza bajo leyes divinas y universales.

Junto a este proceso de conservación de la evolución religiosa, se fue desarrollando un criticismo escéptico. Durante un largo período de tiempo Grecia se debatió entre la vía órfica/religiosa y la vía filosófico/naturalista en el que la función principal de la mitología, cuando cristalizaba fuera de la magia y del ritual, era la de interpretar la naturaleza y sus procesos en términos que pudieran ser fácilmente entendidos y hacer así que el hombre pudiera encontrarse en el mundo como en su propia casa.

Pero, de dónde y cómo había surgido el mundo?

Para contestar a esta pregunta nos encontramos ante dos posturas que, por otra parte y como veremos a lo largo de este trabajo, están presentes en cualquier período de la cultura occidental. Nos referimos, claro está, al enfoque mítico-religioso y al científico y filosófico.

Según el primer aspecto los griegos se guiaron por varios mitos en los que basaron su cosmogonía:

a) El mito Pelasgo, llamado así en honor al primer hombre, Pelasgo³¹. Quizá sea el más arcaico de todos y en él no existían ni dioses ni sacerdotes³², sólo una diosa única, Eurínome, que estaba considerada como Madre de Todas las Cosas. Nacida del Caos, fue ella la que, ante la necesidad de apoyar sus pies en alguna parte separó el mar del firmamento. De su unión con Ofión o Bóreas³³ salió el Huevo Universal que, tras ser empollado por Ofión, se dividió en dos partes de donde salieron todas las cosas existentes: el sol, la luna, los planetas, las estrellas, la tierra con sus montañas y ríos, sus árboles, hierbas y criaturas vivientes.

b) El mito Homérico. En realidad el mito homérico no es más de una versión del Pelasgo. En él Homero, que debió escribir en el siglo IX a.C., canta a los héroes de una raza conquistadora, a superhombres y supermujeres que, interesados siempre por la humanidad, toman parte en la vida de la nación, en sus guerras, en sus éxitos y fracasos. En sus cantos encontramos cómo la invención de las artes y las ciencias, al igual que para los egipcios, era atribuida a los dioses y semidioses que estaban siempre dispuestos a aparecer entre los hombres para construir sus ciudades, distribuir sus poderes y crear sus mitos.

A través de sus dos obras épicas más famosas, la *Iliada* y la *Odisea* nos narra³⁴ cómo Océano y Tetis son los padres de los que todo surge. En realidad no es más que una versión sobre el anterior mito ya que Océano circunda el universo tal como lo hace Ofión y Tetis reina en el mar como lo hacía Eurínome.

³¹ Pelasgo surgió del suelo de Arcadia y fue el progenitor de los "pelasgo" o pueblo de los "géneros pintado" neolítico que llegaron a Grecia desde Palestina alrededor del 3.500 a. de C. Se les llegó a asociar con todos los habitantes pre-helénicos de Grecia.

³² Se trata de un sistema matriarcal en el que ni tan siquiera se honraba la paternidad ya que ésta era atribuida al viento.

³³ Ofión o Bóreas se corresponde a la serpiente demiurgo hebrea y egipcia. En el mito Pelasgo de la creación surge del viento del norte agitado por Eurínome.

³⁴ Ver la *Iliada*, canto XIV, 201.

c) Los misterios Eleusinos

En primer lugar existió, realmente, el Caos. Luego Gea, de ancho pecho, sede siempre firme de todos los Inmortales que ocupan la cima del nevado Olimpo; [en lo más profundo de la tierra de amplios caminos, el sombrío Tártaro], y Eros, el más bello entre los dioses inmortales, desatador de miembros, que en los pechos de todos los dioses y de todos los hombres su decisión somete.

Del Caos nacieron Erebo y la negra Noche. De la Noche, a su vez, surgieron Éter y Hémera, a los que engendró como fruto de sus amores con Erebo.

Gea primeramente dio a luz al estrellado Urano, semejante a ella misma, para que la protegiera por todas partes, con el fin de ser así asiento seguro para los felices dioses. También alumbró a las grandes Montañas, agradables moradas de las Ninfas que habitan los abruptos montes. Asimismo trajo a la luz al estéril mar, de impetuosas olas, el Ponto, sin el deseable amor.

Después, acostándose con Urano, engendró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe, coronada de oro, y a la amable Tetis. Después de éstos nació el más joven, el astuto Crono, el más temible de los hijos, y se llenó de odio hacia su vigoroso padre.³⁵

«En el principio era el caos», dice Hesíodo. Relacionada con una apertura, la palabra caos representa el *abrirse* de la Tierra que dará paso a la creación de todos los seres. Por tanto se podría decir: «en el principio se hizo la *fisura*, el vacío de la ambivalencia». Todos los seres provienen de un abismo inicial, un "abismo bostezante", y van cobrando forma específica a través de un proceso de división».³⁶ Así la Tierra concebiría a un ser igual a sí misma capaz de contenerla, Urano, y, de la unión de ambos surgiría Cronos, que pone de manifiesto la separación entre ambos.

³⁵ Hesíodo, *Teogonía*, 117-138.

³⁶ S. Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, p. 24.

Aparentemente los misterios Eleusinos trataban de asegurar la fertilidad de la Tierra y de sus habitantes a través de ritos mágicos en los que se dibujaba el otoño con el marchitamiento de la vegetación y el nuevo nacimiento y el crecimiento de la primavera, representados en algunos de sus ritos por Perséfone y el tiempo que pasaba con Démeter, su madre, en el mundo superior y el que pasaba con su esposo Plutón en los infiernos.³⁷ Pero los ritos eran secretos y sólo encontramos referencias a su naturaleza en textos, a menudo hostiles, como el himno Homérico a Démeter, que conecta los misterios con una esperanza a la supervivencia y a la muerte.³⁸

d) Mito Órfico. El orfismo fue pensado por Herodoto que provenía de Egipto y ofrece una versión más evolucionada del primero que hemos mencionado, ya que introduce el elemento místico del amor o Eros. En él nos encontramos cómo la Noche, cortejada por el Viento pone el Huevo de Plata³⁹ en el seno de la Oscuridad del que saldrá Eros que será el encargado de poner el Universo en movimiento.

Al contrario que los misterios Eleusinos, la Teogonía de Orfeo representa la unión de los contrarios, la recuperación del origen, de un origen pensado como no-dualidad. En su simbolismo está representado el misticismo de la muerte y la resurrección, por lo que en sus formas más elevadas penetró en la filosofía idealista griega a través del cristianismo, aunque, por otro lado, sus formas más bajas reforzaron las supersticiones más ignorantes durante siglos.

e) El mito Olímpico. En el principio era el Caos del que surgió la Madre Tierra que dio a luz, a su vez, a Urano o Firmamento, cuya lluvia, derramada sobre las hendiduras secretas de su madre produjo tanto sus accidentes como los seres, animados e inanimados, que la habitan.

³⁷ O. Seemann, *Mitología clásica ilustrada*, pp. 266-274.

³⁸ Ver *El camino a Eleusis* de Gordon, Hofmann y Ruck.

³⁹ El Huevo de Plata se corresponde con la Luna por ser éste el metal lunar por excelencia.

f) La última tendencia está basada en las *Metamorfosis* de Ovidio en donde se recoge cómo un dios, al que algunos llaman Naturaleza, aparece de pronto en medio del Caos y ordena el Universo:

Antes del mar, de la tierra, y del cielo que todo lo cubre, la naturaleza tenía en todo el universo un mismo aspecto indistinto, al que llamaron Caos: una mole informe y desordenada, no más que un peso inerte, una masa de embriones dispares de cosas mal mezcladas. Ningún Titán daba todavía luz al mundo, Febe no regeneraba nuevos cuernos en su fase de crecimiento, la tierra no flotaba en el aire circundante, equilibrada por su propio peso, y Anfítrite no rodeaba con sus brazos el largo margen de la tierra firme. Y aunque allí había tierra, mar y aire, la tierra era inestable, las aguas innavegables, y el aire carecía de luz. Nada conservaba su forma, y unas cosas obstaculizaban a las otras, porque dentro de un mismo cuerpo lo frío se oponía a lo caliente, lo húmedo a lo seco, lo duro a lo blando, y lo que no tenía peso a lo pesado. Un dios, junto con una mejor disposición de la naturaleza, fue quien dirimió esta contienda, pues separó el cielo de la tierra y la tierra de las aguas, y dividió el cielo puro del aire espeso. Cuando hubo desenredado estas cosas substrayéndolas al informe amasijo, y las hubo separado en lugares dispares, las entrelazó en pacífica concordia. El fuego, etérea energía de la bóveda celeste, surgió resplandeciente y ocupó su lugar en la región más alta; próximo a él, por ligereza y por el lugar que ocupa, está el aire; la tierra, más densa que los anteriores, absorbió los elementos más gruesos, y quedó comprimida por su propio peso; el agua, fluyendo alrededor, ocupó los últimos lugares y rodeó la parte sólida del mundo.

Una vez que hubo ordenado y dividido así dicha congerie, y que tras dividirla la hubo organizado en partes, ese dios, quienquiera que fuera, en primer lugar aglomeró la tierra en forma de un gran globo, para que fuera igual por todas partes; después ordenó a los mares que se expandieran, hinchados por los veloces vientos, y rodearan las costas que ciñen la tierra. Añadió también fuentes, estanques inmensos y lagos, y contuvo entre tortuosas orillas a los ríos que fluyen en declive y que, con distintos recorridos, en parte son absorbidos por la misma tierra y en

parte llegan hasta el mar, donde, acogidos en una extensión de aguas más libres, chocan contra las playas y no contra las orillas. También ordenó que se extendieran los campos, se hundieran los valles, se cubrieran de hojas los bosques y se elevaran las montañas de piedra.

Así como el cielo está dividido en dos zonas en la parte derecha y otras tantas en la parte izquierda, y en una quinta que es más caliente que las demás, el dios se cuidó de distinguir igual número de zonas en la masa cercada por el cielo, y así otras franjas quedaron grabadas en la tierra. De ellas, la que está en el medio no es habitable a causa del calor, y otras dos están recubiertas de nieve alta; a las dos restantes las colocó entremedias de las anteriores y les dio una temperatura en que se mezclan el hielo y el fuego. Sobre todas ellas incumbe el aire, que es más pesado que el fuego en la misma proporción en que el agua es más ligera que la tierra. Allí ordenó condensarse a las nieblas y a las nubes, a los truenos que un día asustarían a los hombres, y a los vientos, que junto con los rayos originan los relámpagos. Tampoco a los vientos les permitió el constructor del orbe que reinaran en el aire a sus anchas; aún hoy, a pesar de que dirigen su soplo hacia regiones distintas, a duras penas se les puede impedir que destruyan el mundo, tanta es la discordia que reina entre ellos, aunque son hermanos. El Euro se retiró hacia la Aurora, hacia los reinos de los nabateos y de los persas, y las montañas que reciben los primeros rayos de la mañana; el planeta Venus y las costas que calienta el sol del ocaso están próximos al Céfiro, Escitia y los siete Tritones fueron invadidos por Bóreas, portador del frío; la región opuesta a ésta siempre está húmeda por las asiduas nubes del lluvioso Austro. Por encima de ellos situó al éter puro y sin peso, que nada tiene de la hez de la tierra.

Apenas había acabado de dividir todas estas cosas con límites bien definidos, cuando las estrellas, que durante largo tiempo habían permanecido apresadas en una ciega oscuridad, empezaron a encenderse y a centellear por todo el firmamento. Y para que ninguna región se viese privada de sus propios seres animados, las estrellas y las formas de los dioses ocuparon la superficie celeste, las olas se adaptaron a ser habitadas por los brillantes peces, la tierra acogió a las bestias y el blando aire a los pájaros.

Pero todavía faltaba un animal más noble, más capacitado por su alto intelecto, y que pudiera animar a los demás. Y así nació el hombre, bien porque aquel artífice de las cosas, principio de un mundo mejor, lo fabricara con simiente divina, o bien porque la tierra que, recién formada y recién separado del alto éter aún conservaba en su interior algunas semillas del cielo junto al que había sido creada, fuera mezclada con agua de lluvia por el hijo de Lápeto, que plasmó con ello una imagen a semejanza de los dioses que todo lo regulan. Y mientras los demás animales miran al suelo cabizbajos, al hombre le dio un rostro levantado y le ordenó que mirara al cielo y que, erguido, alzara los ojos a las estrellas. De esta manera, la tierra, que poco antes era tosca e informe, asumió, transformándose, desconocidas figuras de hombre.⁴⁰

Como hemos podido apreciar a través de esta breve lectura de los mitos griegos nos damos cuenta de que la respuesta que ofrecen ante la pregunta sobre el origen del mundo corresponde más a una genealogía del mundo que a una cosmogonía propiamente dicha. Serían los filósofos los que se encargarían, de alguna manera, de intentar una respuesta que fuera satisfactoria.

Ahora bien, teniendo en cuenta que, como ya hemos señalado, estos mitos coexistieron con las doctrinas filosóficas racionales es lógico pensar que las influyeran de alguna manera. Veamos cómo.

Volviendo otra vez sobre los mitos encontramos varios puntos que los filósofos de la época retomaron para hacer más plausibles sus explicaciones. Estos son el Caos y la Inteligencia Ordenadora.

⁴⁰ Ovidio, *Metamorfosis*, I

El Caos

Para la Antigüedad grecorromana el caos no es más que «la personificación del vacío primordial anterior a la creación, en el tiempo en que el orden no había sido impuesto a los elementos del mundo».⁴¹ Como hemos podido observar en la mayoría de los mitos la creación de todos los seres surgen de un abismo inicial y van tomando forma específica a través de determinados procesos de generación -normalmente a través de una división- y corrupción.

Los pensadores no fueron mucho más originales y aprovecharon la idea del caos a partir de la cual elaborarían sus teorías. Pero, cómo concibieron los filósofos el caos?

En rigor, y volviendo de nuevo a la *Teogonía* de Hesíodo, en primer lugar se generó el Caos, pero este Caos o Abismo es concebido por Aristóteles⁴² no como un "cuerpo", sino como un "lugar" en el que se originarán todos los cuerpos.

La lectura detallada de los fragmentos presocráticos nos hace cuestionarnos este tema ya que:

a) el no haber encontrado ningún fragmento que pudiera aludir al Caos como "lugar" nos conduce a pensar que la tónica general no era concebirlo como tal,

b) el hecho de que se preguntaran sobre la materia primigenia a partir de la cual se generaron los entes nos conduce a la conclusión de que tomaban el Caos como un "cuerpo".

En cualquier caso podría existir una tercera posibilidad que sería la de considerar que la materia primigenia estuviera ubicada en el Caos, por lo que éste podría ser imaginado, efectivamente,

⁴¹ J. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, p. 247.

⁴² Aristóteles, *Física* IV 8, 208b.

como un "lugar", aunque identificado, de alguna manera, con la materia primordial.

Adoptaremos, para el desarrollo de este tema, esta última suposición. Ahora bien, la pregunta fundamental que se formularon los filósofos de la Antigüedad fue la siguiente, ¿era eterno el cosmos o bien había sido creado?

La respuesta a esta pregunta es bastante difícil de dilucidar. La mayoría pensaron que el Caos era eterno, así como la materia primigenia. El cosmos tal y como lo conocemos, no.

Veamos qué quiere decir esto. En el Caos, al que ya hemos considerado como un lugar, existe la materia a partir de la cual se genera todo. Esta materia fue supuesta por algunos, como es el caso de Anaxágoras, como una mezcla de todos los elementos.

El hecho de que Anaxágoras afirme que de una mezcla única se separaron las homeomerías, infinitas en número y existentes todas en todo, caracterizándose cada una según lo que en ella prevalece, es patente por lo que dice en el libro I de la *Física*: «Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser ambos infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño.»⁴³

En realidad la opinión de Anaxágoras provenía de la mera observación de la naturaleza. Imaginaba que si los distintos seres vivos se generaban a partir de lo que podríamos llamar "semillas" -y que él llamó homeomerías-, con el cosmos podría haber pasado algo similar. Su teoría, que no es más que una aplicación de la biología para explicar el hecho cosmológico,⁴⁴ podría ser la base de

⁴³ Simpl., *Fís.* 155, 23-30 [677 (59 B 1)].

⁴⁴ G. Vlastos, *The Physical Theory of Anaxagoras*, pp. 324-343.

lo que, posteriormente encontraremos en la Edad Media de la mano de san Buenaventura y san Agustín.

Posteriormente esta idea fue duramente criticada por Aristóteles⁴⁵ quien, a pesar de la terminante oposición ante la idea de una mezcla originaria, nos muestra en este pasaje una idea bastante clara de lo que podía haber sido el Caos:

Si alguien supusiera que Anaxágoras dice que los elementos son dos, su suposición se ajustaría a la razón, y aunque Anaxágoras mismo no lo haya articulado así, seguiría forzosamente a quienes se lo propusiera. En efecto, aunque es absurda la afirmación de que al principio todas las cosas han estado mezcladas -tanto porque habría que convenir que las cosas deben haber preexistido sin mezcla, cuanto porque es natural que cualquier cosa no se mezcle con cualquier otra; y además porque las cualidades y los accidentes estarían separados de las sustancias, ya que de las mismas cosas que hay mezcla cabe también separación-; si se siguiese lo que quiere decir, articulándolo, tal vez resultaría un lenguaje novedoso. En efecto, cuando nada estaba separado, es evidente que no se podría decir nada verdadero en cuanto a aquella sustancia. Quiero decir que, por ejemplo, no era blanca, negra ni gris, ni de cualquier otro color, sino que era necesariamente incolora; de otro modo, tendría algo de estos colores. Similarmente, por la misma razón carecería de sabor y de cualquier otra propiedad semejante; no podría tener una cualidad ni una cantidad, no ser algo. Sería imposible, en efecto, que tuviera en sí algunas de las formas denominadas particulares, mientras estuvieran mezcladas todas las cosas: tendrían que haberse separado ya, pero Anaxágoras dice que todas las cosas estaban mezcladas excepto el intelecto, y que sólo éste era incontaminado y puro. De esto resulta que los principios son lo Uno -pues éste es simple e incontaminado- y lo Otro.

A pesar de que en la mayoría de sus textos Aristóteles llama lo Uno a la mezcla que contiene los contrarios y de donde se separan,⁴⁶ es decir, el Caos, en este caso considera que, siguiendo

⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica* I, 989a-b.

⁴⁶ Aristóteles, *Op. cit.* I 6, 987b-988a.

la teoría de Anaxágoras, lo Uno sería el intelecto cósmico debido a su condición de «simple e incontaminado», mientras que lo Otro sería la mezcla infinita.

Ahora bien, de qué estaba compuesta esta mezcla? Volviendo otra vez a Aristóteles, éste nos dice que:

La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.⁴⁷

Estas palabras nos llevan a establecer unas conclusiones que serán importantes para el entendimiento de desarrollos posteriores:

a) los primeros pensadores griegos encontraron que el principio de todas las cosas a partir del que se generan todas las demás era algo *material*, y que este algo material, elevado a la categoría de principio, era deducido a partir de la observación de los datos obtenidos mediante la experiencia *sensible*,

b) esta primera materia es *única*⁴⁸ e *inmutable*, es decir, aunque es causa de generación y corrupción, ni se genera ni se destruye.

⁴⁷ Aristóteles, *Op. cit.* I 3, 983b.

⁴⁸ Utilizamos el término único porque nos referimos a un único principio u origen. Aunque existen filósofos de este período que aludan a varios principios materiales su origen no es plural sino único.

Y qué cosa o cosas materiales estaban siempre presentes en la naturaleza, no podían descomponerse y eran la causa de la generación de las demás cosas?

No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre el agua). Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un aliento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en humedad (ya que ello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.⁴⁹

El agua, como vemos, fue tomada por Tales, pero Anaxímenes tomó el aire, Heráclito el fuego...

Pero quizá la más famosa hipótesis sobre la materia primigenia fuera la de los cuatro elementos, mantenida por los pitagóricos y desarrollada de una forma más definitiva por el filósofo siciliano Empédocles, que enseñó que las "raíces"⁵⁰ o elementos eran cuatro: la tierra, el agua, el aire y el fuego⁵¹ a partir de los cuales se formaban todas las materias existentes:

⁴⁹ Aristóteles, *Ibid.*

⁵⁰ Aunque normalmente hablamos de los cuatro elementos de Empédocles este autor no utilizó este vocablo para designar al agua, al fuego, al aire y la tierra, sino el término *raíces*. La confusión viene, probablemente de la asimilación que hizo Aristóteles (*De la generación y la corrupción* II 6) de las ideas del agrientino. Aparentemente ambos términos podrían ser utilizados como sinónimos, pero la diferencia entre ambos autores -Empédocles y Aristóteles- es notable. Las raíces de Empédocles son inmutables a lo largo de todo el ciclo cósmico, *no se transforman* unas en otras y se generan a partir del Esfero o lo Uno, que debe ser entendido como una fase acósmica o precósmica, en la que no se presenta ninguna de las características propias de cualquiera de los elementos, constituyendo una unidad totalmente uniforme. Elemento de Aristóteles, por el contrario, es «el constituyente primero de cada cosa», es decir, la materia primaria «a partir de cuya transformación, por asociación y disociación, u otro tipo de cambio, se producen la generación y la corrupción» (Aristóteles, *Metafísica* V 3, 1014b15. En cualquier caso no nos parece ilícito hablar de los cuatro elementos de Empédocles siempre y cuando no se entiendan en sentido aristotélico

⁵¹

*Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas:
Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal.*

... como cuando los pintores decoran las ofrendas religiosas
-hombres bien diestros en su arte por la comprensión que
[poseen-
ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas y
[menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad.⁵²

Juntos o por separado el agua, la tierra, el fuego y el aire fueron tomados como los elementos primarios. Todos ellos de carácter material pronto levantarían críticas, contemporáneas o posteriores, sobre si se bastaban para generar la naturaleza de los entes, sobre si era posible que a partir de unos se originaran otros. La base errónea estaba, creía Pitágoras, en el hecho de considerar el principio en una cosa material, por lo que decidió basar aquello de donde todo lo demás se deriva en una cosa que ni se ve, ni se toca, ni se oye, ni se huele, en resumen, que no es accesible por los sentidos. Era la primera vez en la historia del pensamiento que se

Así lo recoge Aecio, I 3, 20. Zeus designa al fuego, Hera a la tierra, Aidoneo al aire y Nestis al agua. Sin embargo Empédocles no se limita sólo a nombrar los cuatro elementos, sino que los describe, dándoles a cada uno de ellos un carácter propio:

*Y vamos, observa estos testimonio para los anteriores discursos,
por si hubiera en lo precedente alguna creencia en cuanto a su forma.
Observa el sol brillante a la vista y totalmente cálido,
y a cuantos seres inmortales están empapados de calor y resplandor radiante
y a la lluvia, sombría y glacial por encima de todo;
y de la tierra surgen cosas firmes y sólidas.
En el rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan escindidos,
pero en la Amistad marchan todos juntos y se desean mutuamente.
De ellos procede, pues, todo lo que fue y será,
brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,
las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el agua,
y también los dioses de larga vida, superiores en dignidad.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través de otro
se vuelven de apariencia diversa: hasta tal punto se transmutan por la mezcla.
(Simpl., Fís. 159, 13).*

⁵² Simplicio, *Op. cit.*, 159, 27 [329 (31 B 23)].

consideraba existente a una cosa que no era material, ni extensa, ni visible, ni tangible.⁵³

Nos referimos, naturalmente, al número. Para nosotros el concepto de número es familiar; estamos acostumbrados a tratar con un cinco o tres abstracto, independientemente de que se trate de dedos, manzanas o días, por ello nos puede resultar difícil alcanzar a comprender el gran paso que se dio, tanto en la matemática práctica⁵⁴ como en filosofía, cuando los grupos numéricos se vieron por primera vez. En la matemática ese concepto hizo posible la aritmética; en la filosofía condujo a la creencia de que el número era la base del mundo real y de que todos los seres podían ser formulables matemáticamente, facilitando, así, un conocimiento racional del mundo.

... el número era principio, tanto en cuanto materia de las cosas como en relación con [sus] propiedades y estados, mientras los elementos del número son lo par y lo impar, uno [lo par], limitado, otro [lo impar], infinito, y lo uno proviene de ambos (es, en efecto, tanto par como impar); el número, por su parte [proviene] de lo uno; y que todo el cielo es, como se ha dicho, números.⁵⁵

El número, por tanto, simbolizará la ordenación de lo disperso, «la agrupación en *unidades*, rítmicas, proporcionales de la dispersión de lo múltiple»,⁵⁶ así la teoría del universo fue trazada mediante un esquema de números, que se referían a unidades indivisibles del espacio. En el centro del mundo se hallaba el fuego y alrededor suyo diez grandes cuerpos entre los

⁵³ Este cambio de lo real material a lo real ideal mostraba una nueva actitud mística, derivada, en parte, del orfismo, que estaba en contra del racionalismo de la escuela jónica.

⁵⁴ Según Aristóteles las "matemáticas" que cultivaron los pitagóricos tienen un carácter extracientífico. A este respecto Aristóteles distingue tres grupos de pitagóricos: 1) los que veían en los números los principios del cosmos, de un modo *formal*, como en la escala musical; 2) los que lo veían de un modo *material*, con dos elementos, lo par (limitado) y lo impar (infinito); para éstos «lo uno... es... tanto par como impar» (*Met.*, I 5, 985-986a); los que establecen diez parejas de principios en columnas paralelas. Las diferencias entre los grupos son considerables.

⁵⁵ Aristóteles, *Met.*, I 5, 986a.

⁵⁶ Lomba Fuentes, *Principios de filosofía en el arte griego*, p. 167.

que se encontraba la tierra. Sus movimientos, cadenciosos, producían una música celeste que llenaba de magia y armonía el conjunto que Pitágoras llamó Cosmos o Belleza. En él se basará Platón para crear la estructura arquitectónica del cosmo espacio en forma matemática.

La inteligencia ordenadora

Estudiemos esto con un mayor detenimiento. Está claro, hasta ahora, que el principio está basado en algo de especie material: agua, aire..., que, al mismo tiempo genera el resto de las especies materiales, lo que no implica su destrucción o descomposición, sino su transformación, por lo que es inmutable. Ahora bien, esto nos lleva a la siguiente pregunta: si este primer principio material es el sujeto del cambio y, por tanto, no puede cambiarse a sí mismo, ¿cuál es entonces la causa de ese cambio?

Esta nueva pregunta trajo como consecuencia la búsqueda de un Entendimiento⁵⁷ -como lo llamó Anaxágoras⁵⁸- que fuera la causa del mundo y el orden de todo.

Investigar esto es buscar el otro principio... de donde procede el comienzo del movimiento»⁵⁹, el segundo

⁵⁷ Se cree que fue Hesíodo el que primero contestó a la pregunta al considerar a Afrodita, madre de Eros, como principio de los entes.

⁵⁸ «Anaxágoras se sirve del intelecto como de una máquina teatral para la formación del cosmos...» ésta al menos, es la opinión de Aristóteles en la *Met.*, I 4, 985a. Este intelecto o entendimiento está separado de las demás cosas, de lo que se deduce que los principios eran dos: lo uno, el Intelecto, y lo Otro, la Mezcla. El considerar el intelecto o Nous como ordenador y causa de todo nos conduce a una comparación del Orden del Universo como resultado de una inteligencia que actúa conforme a fines, de modo que el resultado de los procesos naturales sea siempre la consecución de lo mejor, de la máxima perfección y belleza; esta idea fue bien acogida por Platón que muestra de esta manera su reacción: «Pues bien, en cierta ocasión oí la lectura de un libro de Anaxágoras en que se decía que es el entendimiento el ordenador y causa de todo. Una causa tal me llenó de alegría y me pareció muy bien que el Entendimiento sea la causa de todo. Y pensé que, de ser así, el Entendimiento Ordenador ordenaría las cosas y a cada una la dispondría de forma que alcanzase el estado más perfecto», aunque un poco más adelante nos muestra su desilusión: «Pero amigo, hube de abandonar mi maravillosa esperanza cuando, avanzando en su lectura, observé que este hombre no echaba mano para nada del Entendimiento, sino que recurría como causa al aire, el éter, y a muchas otras cosas extrañas.» (Platón, *Fedón* 97b y 98b).

concepto de principio -o causa eficiente-, si bien es cierto que los primeros pensadores que basaron el principio en una sola causa material no se enfrentaron directamente con este problema, en muchos casos intentaron darle una salida, como es el caso de Tales quien sostuvo que, si bien el agua era la causa primera, ésta admitía un *principio activo* que actuaba sobre ella, al que llamó Nous o alma del mundo. Sin embargo estos dos principios, agua y Nous, no son distintos, sino que se confunden en uno solo, ya que «Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad se difunde una fuerza divina que la mueve».⁶⁰

En casi todas las teorías de este período se puede observar que todo surge a partir del movimiento porque no es la materia en donde puede encontrarse el principio de las cosas. Un cuerpo siempre es movido por otro, pero este último tampoco tiene en sí el movimiento sino que lo ha recibido y lo comunica. Es, por tanto, necesario reconocer un primer ser que se mueva eternamente por su propia virtud y que sea, pues, la razón de todos los movimientos secundarios y contingentes.

Según Aristóteles los primeros en aislar el principio motor o eficiente fueron Anaxágoras y Empédocles.

Dice en efecto Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía». Y en esto Teofrasto dice que Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen, de modo que, si en el todo era oro, llega a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; más si se considera la mezcla de todas las cosas

⁵⁹ Aristóteles, *Met.*, I 3, 984a.

⁶⁰ Aecio, I 7, 11 [27 (11 A 23)].

como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro». ⁶¹

Pero si Anaxágoras imaginó un motor único, Empédocles fue mucho más allá ya que «fue ciertamente el primero entre los antiguos en introducir la división de la causa [en dos], sin establecer un único principio del movimiento sino diversos y contrarios» ⁶²:

... Cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
del torbellino y la Amistad llega al centro del remolino,
allí entonces todos ellos confluyen hasta ser Uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno y
[otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mortales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando con
[los que estaban confundidos
-todos aquellos que el Odio retenía en suspenso. Pues él
[aún, no sin reproches,
se alejó totalmente de ellos hacia los últimos límites del
[círculo,
sino que en parte permanecía y en parte había abandonado
[los miembros.
Pero siempre, cuanto más se alejaba, tanto más se producía
la amable e inmortal embestida de la irreprochable
[Amistad.
En seguida se hicieron mortales aquellos que antes
[conocieron la inmortalidad,
y mezclados los que antes eran puros, trocando sus rumbos.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mortales,
dotadas de toda clase de figuras, algo maravilloso de
[contemplar.

El Odio y la Amistad serán para Empédocles las causas respectivas de los movimientos contrarios que obran la unión y la separación de las cosas. Sin embargo, para Aristóteles, esta última

⁶¹ Simplicio, *Física* 27, 9-23 [119]

⁶² Aristóteles, *Met.*, I 4, 985a.

no tiene, en el texto de Empédocles, un carácter de causa eficiente en el sentido estricto de la palabra ya que «identifica al bien con la Amistad; pero ésta es un principio tanto en el sentido de motor (pues produce la reunión) como en el de materia (pues forma parte de la mezcla).»⁶³ En cualquier caso, tanto la una como el otro, no son sólo los responsables directos de todo movimiento sino también los principios que determinan las condiciones básicas para que exista la realidad cósmica y su desarrollo dinámico, ya que, según las palabras de Empédocles, sin la acción del Odio sólo podría existir una quietud absoluta dentro del Esfero y sin la de la Amistad no existiría nada, reinando el Caos más estéril.⁶⁴

Pero quizá, de entre todas las teorías del período clásico, la que nos aproxima de una forma más clara hacia la imagen de este ser supremo, sea la de las ideas de Platón quien, al reconocer ideas de diferentes órdenes en el espíritu humano está obligado a admitir una idea suprema y universal que presente en sí la totalidad y la conformidad de todas las ideas. Esta idea suprema es, para Platón, de tal naturaleza que posee en sí toda la certeza y la realidad, no admitiendo ninguna hipótesis y convirtiéndose, por tanto, en la medida y condición de toda verdad:

... hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la

⁶³ Aristóteles, *Met.*, XII 10, 1075b.

⁶⁴ Para una interpretación detallada de los versos de Empédocles ver O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, pp. 104-120.

observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello. Acerca del universo -o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado usémoslo- debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea la imagen de algo.⁶⁵

El universo

Trataron, pues, de explicar el universo, su formación a través del *movimiento*, ya fuera producido por una fuerza ordenadora superior, llámese Nous, Intellecto, Demiurgo..., o por un eterno movimiento de descomposición, diacrisis, y recomposición, suncrisis, de los elementos contenidos en el caos original.

Intellecto y Movimiento. Las dos causas de la formación del cosmos. La nota característica de la filosofía de este período, el ver

⁶⁵ Platón, *Timeo* 27d-29b. En realidad Platón plantea la idea del Demiurgo como la entidad que crea las cosas del mejor modo posible aunque, eso sí, contando con la necesidad o causas segundas o mecánicas.

el mundo en movimiento -ese *cosmos* viable para el hombre- un *proceso* con determinadas fases que se pudieran precisar de alguna manera inteligible, pero sobre todo con un *sentido* que lo convirtiera en *significativo* para quien lo pensara.

Pero, cómo lo imaginaron?

Si bien es cierto que en el pensamiento jónico existía una idea más o menos orgánica de las "cosas" como un conjunto ordenado, sólo se enfocaban aspectos parciales de ese "todo". Se buscaba, como es el caso de Anaximandro y Heráclito, una ley de acontecer basada, en palabras de Aristóteles, en un principio o elemento. Una ley que explicara al hombre no únicamente el cómo sino también el porqué de esa totalidad que, como tal, comenzaba a conocer.

Pero habría que esperar hasta la llegada de Parménides para descubrir que existe algo que subyace a esa totalidad jónica. Un "algo" que no es una unidad superior en la que se resuelvan las contradicciones, en donde se armonicen los contrarios advertidos en los distintos planos, sino algo anterior y más importante o totalizador: la realidad, el carácter existencial de lo que para sus predecesores y sus sucesores es el universo, y que Parménides estableció al declarar que aquél «es eterno e inmóvil y que es «único, solo en su género, imperturbable e inengendrado».⁶⁶

Y para que fuera aún más tangible esa única realidad, el cosmos debía ser limitado:⁶⁷

*Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado
[plenamente;
nunca fue ni será puesto que es ahora, todo a la vez,*

⁶⁶ Pseudo Plutarco, 5 [898 (28 A 22)].

⁶⁷ A la propuesta de la finitud del cosmos se opondrá Demócrito al afirmar que «el mundo es infinito y que reposa en el vacío» tal como recoge Epif., *Adv. Haer.* III 2, 9 [462 (68 A 166)].

uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o que no [exista].
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es
se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas,
sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas cosas reside
[en esto:
es o no es. Ahora bien, está decidido, como lo [exige] la necesidad,
dejar un [camino], impensable o innombrable (ya que no es un
[verdadero
camino), y [admitir] el otro que existe y es verdadero.
¿Cómo podría ser después de lo que es? ¿Cómo se generaría?
Pues si se generó, no es, ni [es] si ha de ser en algún momento
[futuro.
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más de destrucción.
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión;
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello
es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente.
Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la destrucción
se pierden a lo lejos, apartados por la fe verdadera.
Lo mismo permanece en lo mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en su torno.
A causa de lo cual al ente no le es lícito ser inacabado,
pues no carece de nada: si [careciera de algo] el ente, carecería de
[todo.
[Lo que] puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe
[el pensamiento.
En efecto, fuera del ente -en el cual tiene consistencia lo dicho-
no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que eran
[verdaderos:
generarse y perecer, ser y no [ser],
cambiar de lugar y color brillante.
Pero puesto que hay un límite último, es completo

*en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es forzoso
que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí;
no hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar
la homogeneidad, ni ente que de algún modo sea
aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus límites.⁶⁸*

Es de hacer notar que Parménides, en este fragmento, apunta algo de enorme interés para discusiones posteriores: la forma del cosmos, al que representa esférico. Y esta comparación con la esfera sólo puede tener el sentido de hacer gráfica la uniformidad y la perfección de lo real.⁶⁹

Esta idea del cosmos esférico sería recogida y ampliamente justificada por Platón en el *Timeo* donde afirma que el artífice buscó, al construir el universo, la figura más conveniente y adecuada, capaz de contener en sí misma todas las demás figuras,

Por lo tanto lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil. Por múltiples razones culminó su obra alisando toda la superficie externa del universo. Pues no necesitaba ojos, ya que no había dejado nada visible al exterior, ni oídos, porque nada había que se pudiera oír. Como no estaba rodeado de aire, no necesitaba respiración, ni le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos, ni para expulsar luego la alimentación ya digerida. Nada salía ni entraba en él por ningún lado -tampoco había nada-, pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí. En efecto, el hacedor pensó que si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro.

⁶⁸ Simplicio, *Física* 146, 15-22 [927 (28 B 8, 42-49)] En este fragmento Parménides no se refiere a unos límites temporales ya que rechaza de plano que el universo tuviera principio o fin, sino al sello de la invariabilidad tal como se deduce si comparamos el texto con las obras homéricas (*Ilíada* XVIII 501 y *Odisea* V 289). Para un análisis más detallado ver Owens, *Eleatic Questions*, pp. 64 y ss.

⁶⁹ Strokes, *One and Many*, p. 140.

Consideró que no debía agregarle en vano manos, que no necesitaba para tomar o rechazar nada, ni pies ni en general ningún instrumento para desplazarse. Pues le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano al intelecto y a la inteligencia de los siete. Por tanto, lo guió de manera uniforme alrededor del mismo punto y le imprimió un movimiento giratorio circular, lo privó de los seis movimientos restantes y lo hizo inmóvil con respecto a ellos. Como no necesitaba pies para este circuito, lo engendró sin piernas ni pies.

El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistantes del centro, completo, compuesto de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, sólo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo ello lo engendró como un dios feliz.⁷⁰

El universo fue imaginado, pues, limitado espacialmente y de forma esférica, pero, cómo se distribuían en él los diversos elementos que lo componían?

Estructura del universo

Ante el problema de la estructuración del universo la opinión de los filósofos clásicos se encuentra dividida en dos posibilidades: los que pensaron que el centro del cosmos estaba ocupado por una masa de fuego y lo que pensaron que el lugar privilegiado estaba destinado a la tierra.

Entre los primeros debemos mencionar a los pitagóricos que basaron su sistema cosmográfico en un esquema de números referidos a unidades indivisibles del espacio. Según esta teoría en el centro del mundo se encontraba el fuego alrededor del cual

⁷⁰ Platón, *Timeo* 33b-34b.

giraban diez⁷¹ grandes cuerpos o luminarias entre las que se encontraba la tierra. El principal problema a este respecto que encontraron los pitagóricos fue el de que únicamente eran visibles nueve luminarias por lo que tuvieron que alegar que una de ellas era invisible.

Otra de las variaciones dentro de esta postura heliocéntrica⁷² la mantuvo Filolao, el cual, partiendo de la armonía cósmica pitagórica, limitó al mundo por el Olimpo tras lo cual no existía nada que pudiera ser determinado y en cuyo centro ubicó la morada de Zeus. Entre ambos colocó diez cuerpos divinos móviles. «El primero, el más externo, es el que lleva las estrellas fijas, luego los cinco planetas, luego el Sol y la Luna, después la Tierra y, por último, cerca del fuego central, la "anti-tierra".⁷³ Esta última había sido imaginada para completar el número diez, signo de perfección, y era también uno de los cuerpos divinos vueltos constantemente hacia el fuego central. Por el contrario, la Tierra mira siempre hacia el Olimpo, es decir, hacia fuera, y así se explicaba por qué desde ella, no conociéndose aún las antípodas, no se pudiese jamás ver la anti-tierra. La rotación de la tierra se cumplía siempre en el espacio de un día y, por eso, estando la faz de la Tierra siempre dirigida hacia lo externo se tenía la sucesión

⁷¹«La unidad es la mónada, el principio de todo lo que existe. Saliendo de sí misma, la mónada engendra la diáda, y volviendo sobre sí la tríada. El número cuatro, la tetrada o cuaternario, y la década, por ser la suma de los cuatro primeros números, es el número sagrado, fuerza de expansión y fuente de vida» Murrison, *Historia del pensamiento humano*, vol. I, p. 32.

⁷²Aunque los hemos denominado como heliocéntricos, estos sistemas están bastante lejos del que posteriormente desarrollaría Copérnico a pesar de que la tradición los sitúa como precursores. Véase Abetti, *Historia de la Astronomía*, p. 43 y ss.

⁷³Aecio recoge las palabras de Filolao de la siguiente manera: «Filolao dice que hay fuego en el medio, alrededor del centro, al cual llama "hogar del universo", "casa de Zeus", "madre de los dioses", "altar", "cohesión" y "medida de la naturaleza". Y hay otro fuego en lo más alto, lo circundante. Afirma que primero es, por naturaleza, [el fuego de] el centro, a cuyo alrededor se mueven diez cuerpos divinos: [el cielo] [con la esfera de las estrellas fijas], los cinco planetas, después de éstos el sol, bajo éste la luna, más abajo la tierra, tras la cual la Antitierra. Después de todas éstas, ocupando el lugar alrededor del centro, el fuego del "hogar". La parte más elevada de lo circundante, donde está la pureza de los elementos, la llama "Olimpo". Lo que está bajo el movimiento del Olimpo, donde están ordenados los cinco planetas junto con el sol y la luna, [es llamado] "cosmos"; y debajo de ellos, la parte sublunar que rodea a la tierra, donde están [los cuerpos] generados afectos al cambio, [es llamado] "cielo". En lo que respecta al ordenamiento de los fenómenos celestes, lo engendra la "sabiduría"; en lo que respecta al desorden de las cosas generadas, la "virtud": aquella perfecta, ésta imperfecta.» Aecio, II 7, 7 [157 (44 A 16)]

del día y de la noche, así como también la revolución diurna aparente de todos los astros, inclusive el Sol y la Luna. Como fuera del universo no podía existir otro centro de actividad y de influjo vivificante, Filolao pensaba que el Sol no era luminoso de por sí, sino un cuerpo de naturaleza vidriosa y porosa que absorbía la luz invisible del Olimpo y del fuego central y, materializándola, la volvía sensible a nuestros ojos.»⁷⁴

Pero sería la segunda postura, la que consideraba a la Tierra el centro del universo, la que tendría mayor aceptación o, por lo menos, la que fue mantenida por la mayoría de los autores.

La disposición de los distintos elementos planetarios varía según los autores ya que «algunos dicen que primero está el Sol, segundo la luna y tercero Cronos. Pero según la opinión de la mayoría primero está la Luna, puesto que también dicen que ella es un fragmento del Sol. Y así Empédocles afirma: *Alrededor de la tierra gira una luz circular y extraña.*»⁷⁵

Pero quizá las teorías más completas y que, por otro lado, influyeron grandemente en épocas posteriores las encontramos en Platón y en su discípulo Aristóteles.

El primero mantuvo y basó toda su doctrina física en un planteamiento místico-pitagórico que no hacía más que resaltar la estructura geométrico-musical del mundo⁷⁶ ya que el Demiurgo, al crearlo, se basó en series geométricas⁷⁷ que dieron lugar a un

⁷⁴ G. Abetti, *Op. cit.*, p. 40.

⁷⁵ Aq. Tac., 16, 43, 2 [368 (31 B 45)].

⁷⁶ Cornford, *Cosmology*, pp. 59-72.

⁷⁷ En cualquier caso, Platón nos lo describe de la siguiente forma en el *Timeo* 35b y 36a-b:

Comenzó a dividir así: primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta, ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera. Después llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalos hubiera dos medios,

universo ordenado mediante un sistema de esferas concéntricas y móviles:

La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales. Después de hacer el cuerpo de cada uno de ellos, el dios los colocó en los circuitos que recorría la revolución de lo otro, siete cuerpos en siete circuitos, la luna en la primera órbita alrededor de la tierra, el sol, en la segunda sobre la tierra y el lucero y el que se dice que está consagrado a Hermes, en órbitas que giran a la misma velocidad que la del sol pero con una fuerza contraria a él...⁷⁸

En cuanto Aristóteles cabe decir que su universo físico era, aunque esencialmente unitario, un complejo aparato que, basado en el modelo de las dos esferas creado por Eudoxo y Calipo,⁷⁹

uno que supera y es superado por los extremos de la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con uno de nueve octavos y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres.

Quizá los pasos sean difíciles de seguir, pero Durán y Lisi (*Diálogos* VI, n. 29, p. 179, nos lo aclaran de la siguiente manera: «De las divisiones que hace el demiurgo surgen dos series geométricas de dos (1, 2, 4, 8) y de tres (1, 3, 9, 27). Cada uno de estos intervalos tiene a su vez dos medios, uno que supera y es superado por los extremos en la misma proporción (medio armónico) y otro que se diferencia de ellos por el mismo número (medio aritmético). El medio aritmético es la suma de los valores consecutivos de la Serie, dividida por su cantidad. El medio aritmético de 2 y 4 es, según esta fórmula, $6:2=3$. La diferencia existente entre los extremos y el término medio es la misma (1). El medio armónico es el valor recíproco del medio aritmético de los valores recíprocos de la serie. El medio armónico entre 1 y 2 es $2/(1/1 + 1/2)=4/3$. Este término medio es $1/3$ mayor que el extremo inferior y $2/3$ menor que el extremo superior, es decir existe la misma diferencia proporcional con cada uno de los extremos. El ordenamiento de los términos medios en cada serie y de ambas series entre sí da la siguiente sucesión: 1, $4/3$, $3/2$, 2, $8/3$, 3, 4, $9/2$, $16/3$, 6, 8, 9, $27/2$, 18, 27.»

⁷⁸ Platón, *Timeo*, 38c-d.

⁷⁹ En este sistema se basarán todas las descripciones cosmográficas hasta la época de Copérnico. Según él todas las esferas tienen su centro en la Tierra. En la más externa, oscura y de movimiento continuo circular, estaban situadas las estrellas. En su interior se distribuían el resto de las esferas, traslúcidas, agrupadas alrededor de los demás astros. Al Sol y a la Luna se les asignaban juegos de tres esferas cada uno, y de cuatro a cada planeta. El movimiento de la más exterior de cada juego era igual al de la esfera en la cual podía girar libremente. La tercera iba unida del mismo modo a la segunda, y así sucesivamente hasta la última. Finalmente, el

incluía todo el universo «dentro de la esfera de las estrellas (fuera de la cual hay la más absoluta nada); la materia, compacta y sin vacío, rellena todo el espacio, y está constituida en su mayor parte por éter, elemento sólido, puro, inalterable, transparente y sin peso, que forma las estrellas, las esferas concéntricas y los planetas a ellas adosadas».⁸⁰ Dentro de esta esfera de las estrellas Aristóteles distingue dos regiones claramente diferenciadas: «el mundo supralunar, que es el cielo de los astros, y el mundo sublunar, que es el habitado por nosotros»⁸¹ y que, como hubiera dicho Empédocles, está colmado de males que «llegan hasta la luna extendiéndose desde la región que rodea la Tierra, pero no van más allá, porque toda la zona que está por encima de la Luna es más pura.»⁸²

planeta, el sol o la luna, iba unido a la esfera más interna. El sistema de Eudoxio fue, en definitiva el primer intento serio de explicar el movimiento aparentemente irregular de los cuerpos. Eliminaba todo movimiento de traslación, recurriendo solamente a la combinación de los movimientos rotatorios. Cada esfera describía, «durante la rotación un círculo máximo situado en el plano perpendicular al eje de rotación de la misma. Para explicar las distintas velocidades de los planetas en sus órbitas, sus estaciones y retrogradaciones, y sus movimientos en latitud, era necesario suponer que el planeta estuviera dotado de muchos movimientos que al combinarse producirían el movimiento único, en apariencia irregular, que se observa. por fin Eudoxio pensó que los polos de la esfera que llevaba al planeta no estaban inmóviles, sino que llevaban consigo una esfera más grande, concéntrica respecto de la primera, que giraba a su vez con movimiento uniforme y con velocidad propia alrededor de dos polos distintos de los primeros. Esta hipótesis no era aún suficiente para interpretar los movimientos observados en el cielo de los siete astros errantes. Entonces Eudoxio agregó otras esferas, tres o cuatro, siempre concéntricas, que llevaban sucesivamente los polos de las otras y que giraban con velocidad propia alrededor de sus propios polos. Escogiendo convenientemente la posición de los polos y la velocidad de rotación, los movimientos del Sol y de la Luna quedaban bien representados con el uso de tres esferas; cuatro eran necesarias para cada uno de los otros planetas. Las esferas motoras de cada astro eran completamente independientes de las que servían para mover a los otros; en cuanto a las estrellas, bastaba, en cambio, una sola esfera para producir la rotación diurna del cielo» (G. Abetti, *Op. cit.*, pp. 48-49) Este sistema permitiría más tarde el desarrollo de los esquemas más elaborados de Hiparco y Ptolomeo, cuyos ciclos y epiciclos satisfacerían a los astrónomos hasta el tiempo de Copérnico.

⁸⁰ D. Ray, *La revolución científica*, p. 15.

⁸¹ J. Brun, *Aristóteles y el Liceo*, p. 107. A pesar de nuestra simplificación al referirnos al sistema cosmográfico aristotélico, éste lo que realmente hizo fue ampliar -y complicar- considerablemente el sistema anteriormente mencionado hasta llegar a un número de 55 esferas.

⁸² Hipólito, I 4, 3 [371 (31 A 62)] Otro de la misma opinión fue Heráclito.

Este será el sistema cosmográfico que heredarán los humanistas europeos y ante el que tendrá que enfrentarse Copérnico varios siglos después.

La Tierra

Hasta llegar a la idea de una Tierra esférica, la imagen de este planeta fue concebida de formas muy diversas y sorprendentes. Hubo quienes, como Anaximandro, la imaginaron como un enorme cilindro, similar a una gran columna de piedra, suspendido libremente en el centro del universo,⁸³ quienes, como Anaxímenes, la concibieron como una tabla plana⁸⁴ o quienes la representaron de forma discoidal, como es el caso de Demócrito o Diógenes de Apolonia.⁸⁵

Pero no sería hasta la llegada de Tales que se dieran los primeros pasos en la concepción de una tierra esférica prontamente aceptada por la escuela pitagórica y, por consiguiente, por Platón y su discípulo Aristóteles, quien lo justifica como sigue:

⁸³ «Su forma [esto es, la de la Tierra] es anular, redonda, semejante a una columna de piedra; en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda.» Hipól., I 6, 3 [159 (12 A 11)]

⁸⁴ «Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa el aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues que también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua de la epsidra.» (Aristóteles, *Del cielo* II 13, 294b) Esta concepción de la tierra como un elemento plano suspendido en la inmensidad del espacio significa un retroceso frente a la visión de la tierra cilíndrica de Anaximandro.

⁸⁵ «Damastes de Sigeo escribió una *Descripción de la tierra*, transcribiendo en gran parte a Hecateo. Más tarde Demócrito, Eudoxo y algunos otros confeccionaron cartas geográficas e hicieron descripciones de la tierra (2) los antiguos, entonces, escribieron que la tierra era redonda, que en su centro se halla Grecia y en el centro de ésta Delfos: Delfos es el ombligo de la tierra. Pero Demócrito, hombre de importante doctrina, fue el primero en advertir que la tierra es oblonga y que su longitud es una vez y media mayor que su ancho.» Agatém., I 1, 2 [537 (68 B 15)] En este último aspecto Demócrito parece discrepar de Leucipo y Anaxágoras, quienes mantienen que la tierra es plana y tiene forma de tambor.

Parece, asimismo, que el nombre de este cuerpo primero nos haya sido transmitido por los antiguos... Éstos creyendo que el cuerpo primario fuese una sustancia diferente de la tierra, el fuego, el aire y el agua, dieron a la región superior el nombre de éter, escogiendo este sustantivo, entre otros, por el hecho de que aquélla se mueve de forma constante y eterna...

El movimiento según la naturaleza tanto de la Tierra entera como de sus partes, se dirige hacia el centro del universo: ésta es la razón por la cual aquella se halla actualmente en el centro... De lo que hemos dicho se desprende la justificación de su inmovilidad. Si decimos que es inherente a la naturaleza de la Tierra, la propiedad de avanzar desde todas las posiciones hacia el centro (como la observación lo demuestra), y del fuego al alejarse del centro en dirección hacia el punto más extremo, es imposible que una de las partes pueda alejarse del centro, si no es forzada... Por consiguiente, si ninguna de las partes (de la Tierra) puede desplazarse del centro, menos aún lo hará la Tierra entera, puesto que lo más natural es que todo vaya hacia el lugar al que las partes se dirigen con movimiento natural... Se nos podría preguntar, dado que el centro de ambos (de la Tierra y del universo) es el mismo punto, bajo qué concepto el movimiento natural de los cuerpos pesados, o de las partes de la Tierra, se dirige hacia este punto, si como centro del universo o de la Tierra. Deben encaminarse hacia el centro del universo... Sucede, sin embargo, que la Tierra y el universo poseen el mismo centro, de tal manera que los cuerpos pesados se mueven asimismo hacia el centro de la Tierra; pero sólo accidentalmente, ya que ésta tiene su centro en el centro del universo... Su forma (de la Tierra) debe ser esférica. Para comprender tal afirmación tenemos que imaginárnosla durante el proceso de generación... Es del todo evidente, que si las pequeñas partes se mueven desde todas las posiciones hacia un solo punto, el centro, la masa que ello supone tiene que ser igual por todos los lados; puesto que si a todo su entorno se aglomera una cantidad igual, todo extremo de la misma ha de hallarse a distancia constante del centro. Con lo cual se obtiene la figura de una esfera.⁸⁶

⁸⁶ Aristóteles, *Del cielo*, 270 1-289a.

Pero, fuera cual fuera la forma de la Tierra, en lo que estaban casi todos de acuerdo, como hemos visto, fue en la importancia de su papel dentro de la estructura del universo. La Tierra era aceptada como centro, lo que haría que fuera inevitable el desarrollo de la astrología. Y aunque Platón ya había oído hablar de esta nueva "ciencia", el primer conocimiento efectivo sobre este tema no sería introducido en Grecia hasta el 280 a.C. de la mano de Berosus empezando entonces una carrera que no tendría fin ni con Copérnico ni con Newton.

El Sol

Si, como hemos visto, las especulaciones sobre la morfología de la Tierra fueron de lo más amplias y variadas durante la Antigüedad, las relativas al astro rey no desmerecen a aquéllas. Ello fue debido a que, si bien la Tierra era considerada como el centro del universo, al Sol se le atribuía una importancia y utilidad mayor ya que de él dependían «la generación y gobierno del cosmos y de los seres que viven en él.»⁸⁷

Considerado como uno de los planetas fue imaginado por Tales de la misma naturaleza que la Tierra,⁸⁸ por Diógenes como compuesto de piedra pómez⁸⁹ y por Filolao como de índole cristalina.⁹⁰ Pero aunque estas opiniones puedan parecer que el sol era concebido de muchas y diversas naturalezas distintas dependiendo de los distintos autores, la realidad era bien distinta: existía un punto con respecto al sol en el que todos los pensadores de la Antigüedad estaban de acuerdo, y es el hecho de que era de fuego, siendo sus rayos los destinados a iluminarlo todo. Así, el sol era concebido como un disco, generalmente plano, con un enorme agujero en el centro por el que despedía la luz proveniente del fuego. Su poder lumínico estaba tan asumido que

⁸⁷ Aecio II 30, 8 [493 (21 A 42)]

⁸⁸ Aecio, II 20, 9 [51 (11 A 17)]

⁸⁹ Aecio, II 20, 10 [32 (64 A 13)]

⁹⁰ Aecio, II 20, 12 [162 (44 A 19)]

incluso Plutarco llegó a decir que si el sol no existiera «por los demás astros sería de noche.»⁹¹

Su importancia era tal que, como vimos que sucedía con la Tierra, se llegaron a concebir dos soles:

Uno es el arquetipo y es el fuego que está en el otro hemisferio del mundo. Llena el hemisferio y está siempre colocado en el frente del lugar en el cual refleja sus rayos. El otro es el visible y es el reflejo en el otro hemisferio, hemisferio que está lleno de aire mezclado con calor. Es producido por la reflexión de la tierra redonda hacia el sol cristalino y se arrastra circularmente con el movimiento del [hemisferio] ígneo. Para decirlo brevemente, el sol es un reflejo del fuego que rodea a la tierra.⁹²

Esta teoría sobre los dos soles no fue óbice, sin embargo, para que se estudiara y se especulara únicamente sobre el sol visible.

*Los Cuerpos Celestes*⁹³

En la Antigüedad muy pocos autores distinguieron entre las estrellas fijas y los planetas, debido a ello aquí serán estudiados bajo un epígrafe común, como común parece que fue su origen:

⁹¹ Plut., *Aq. an ign. util.* 957a [612 (22 B 3)]

⁹² Aecio, II 20, 13 [358 (31 A 56)] El texto se refiere a una teoría de Empédocles. Aunque en el fragmento citado Aecio recoja la idea de que existían dos cuerpos celestes a los que se denominaba Sol. Realmente sólo existía uno, siendo el otro la fuente de luz. Filolao, el filósofo pitagórico, matizó aún más esta teoría, llegando incluso a insinuar un tercer "sol":

... el sol es índole cristalina, [por ello] recibe el reflejo luminoso del fuego que hay en el mundo, difundiendo hacia nosotros tanto la luz como el calor. De ahí que, de algún modo, se generan dos soles: lo ígneo que está en el cielo y lo ígneo [que deriva] de aquél como reflejo propio de un espejo. Salvo que se considere como un tercer [sol] a la luz que, por refracción se difunde desde el espejo hacia nosotros; pues también a esta [luz] la denominamos "sol", como si fuera imagen de una imagen. (Aecio, II, 12 [162 (44 A 19)]).

⁹³ A primera vista sabemos que el epígrafe de este apartado puede parecer excesivamente amplio, pero la ambigüedad con que fueron tratados estos elementos en la Antigüedad nos ha conducido a él.

... Los mundos surgen por la caída de los cuerpos en el vacío y por su enlace mutuo, y la naturaleza de los astros deriva del aumento experimentado según el movimiento. El Sol gira en una órbita mayor, alrededor de la Luna; la Tierra está suspendida, girando alrededor del centro y tiene forma de tambor... (31) ... Los mundos son infinitos y se disuelven los átomos. Se originan así: al separarse del infinito, muchos cuerpos diferentes en cuanto a su figura son llevados hacia un gran vacío, y, al reunirse, producen un único torbellino, en el cual chocándose y girando en todos los sentidos, se van separando, reuniéndose con sus semejantes. Cuando su cantidad los equilibra y ya no pueden continuar girando, los tenues salen al vacío exterior, como si hubieran sido filtrados; los restantes permanecen unidos y, enlazándose, se ponen recíprocamente en movimiento y conforman un primer conglomerado esférico. (32) Éste desprende una especie de membrana que abarca en sí misma a todos los cuerpos. A medida que éstos giran en torbellino en virtud de su resistencia al centro, la membrana exterior se hace más tenue, pues sus componentes se van separando de ella continuamente, llevados por la fuerza del torbellino. Así se formó la tierra por la reunión de los [cuerpos] llevados hacia el centro. Pero la membrana circundante aumentó nuevamente por el influjo de los cuerpos exteriores. Al ser llevada ella misma por el torbellino, fue apropiándose de todo aquello que rozó. Algunos de estos cuerpos, combinándose, formaron un conglomerado que fue primero húmedo y cenagoso, y constituyó la naturaleza de los astros.⁹⁴

Evidentemente esta teoría es sólo una entre las muchas que se barajaron, pero es interesante destacar su procedencia -y consecuente influencia- mitológica, que se ve reflejada en el matiz zoogónico de la membrana envolvente. Pero, si en el caso de Demócrito encontramos esa clara alusión a la genealogía cosmológica basada en la mitología, en los textos de Anaxímenes la sugerencia apunta claramente a Hesíodo al hallar el principio de generación de los astros en la tierra.⁹⁵

⁹⁴ D.L., IX 30 [453 (67 A 1)].

⁹⁵ Hesíodo, *Teogonía* 126-127. Esta proposición de Anaxímenes refleja un claro retroceso con respecto a la teoría formulada por Anaximandro quien hace surgir los astros tras la ruptura de la esfera inflamada que envuelve el aire que circunda la tierra (Ps. Plut., 2 [148 (12 A 10)]).

Pero la teoría de Anaxímenes parece que es un caso aislado ya que la mayoría pensaron, con matices, que era de naturaleza ígnea. En efecto, Anaxímenes, Jenófanes de Colofón, Parménides, Heráclito, Empédocles son solo algunos de los que llegaron a esa conclusión. Pero, ¿cómo eran vistos?

Las respuestas a esta pregunta fueron de lo más sorprendente o, por lo menos así podemos pensarlo hoy en día, claro que los avances técnicos y científicos de los griegos no eran los actuales. Ellos se dejaron llevar por la evidencia que no era más que en el cielo, en una noche clara, se podían observar luces que, con el amanecer, desaparecían. Ante este hecho Jenófanes no pudo más que suponer que:

... los astros nacen de urbes inflamadas de fuego, y que, tras apagarse cada día, vuelven a encenderse por la noche como carbones, pues el levante y el poniente son encendimientos y apagamientos.

Esta teoría podría explicar el hecho de que su luminosidad fuera sólo perceptible durante la noche, pero ¿cómo se sujetaban en las alturas?

Hubo quienes los imaginaron sujetos como clavos en lo cristalino, quienes pensaron que eran como láminas pintadas⁹⁶ o, simplemente, los que los concibieron como agujeros o “respiraderos del cosmos”. Éstos últimos, cuya teoría, hay que decirlo, fue la más popular, sostenían que el cielo no era más que una lámina con orificios a través de los cuales se muestra el fuego de los astros.⁹⁷

⁹⁶ Evidentemente estas dos suposiciones no son incompatibles, prueba de ello es que autores como Anaxímenes, Anaxágoras o Demócrito las apoyaron.

⁹⁷ Esta sería la interpretación más directa y simplicista de la teoría, sin embargo Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, p. 370) y Kirk y Raven (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, p. 439) exponen una interpretación de los fragmentos manteniendo el sentido real de “respiradero”, es decir, los agujeros mencionados no sería únicamente por donde se muestra la luz del fuego de los astros, sino también por donde se absorbe el aire caliente producido por la incandescencia de los distintos cuerpos.

En cualquier caso «[Sócrates] dijo también que quien se ocupara de esos temas [concernientes a los fenómenos celestes] corría el riesgo de perder la razón, no menos que Anaxágoras, cuyo gran esfuerzo en explicar los designios de los dioses sobre esos tópicos lo había hecho enloquecer.»⁹⁸

⁹⁸ Jenófanes, *Memor.* IV 7, 6.

III EL MUNDO ANIMADO

*Pero de todas las cosas nada es, sin duda,
mejor que el mundo,
nada es más excelente, nada más bello.*
CICERÓN, *De natura deorum* II 7, 18

Los pioneros de la ciencia moderna tuvieron que trabajar, casi dieciocho siglos después, bajo las rígidas condiciones impuestas por un sistema de conocimiento racional que incluía desde los dogmas más comunes a la recién recuperada filosofía de Aristóteles, sin embargo, las circunstancias en el crecimiento de la filosofía natural en Grecia fueron diferentes.

Será ésta una época en la que se tomen muy en serio a los dioses y en la que los filósofos de la naturaleza, por entonces llamados «charlatanes de lo que está en las alturas», no eran vistos con muy buenos ojos. Su intento de sistematizar la naturaleza sería, al pretender esfumar lo divino en causas provistas de razón, en fuerzas ajenas a la providencia y en circunstancias movidas por la ciega necesidad, tachado de ateísmo.⁹⁹

Sin embargo, la fluidez de su religión, la variedad de sus siempre cambiantes mitos, su adaptabilidad a las necesidades de la poesía y de la belleza artística, así como su prontitud a incorporar nuevas ideas, permitió una libertad y apertura

⁹⁹ Así «Protágoras fue exiliado y Anaxágoras puesto en prisión, a duras penas rescatado por Pericles» [656 (59 A 18) Plutarco, *Nicias*, 23].

intelectual que, como veremos, le será extraña a la mentalidad medieval.

Los primeros pensadores griegos trazaron la mayoría de sus teorías a partir de fuentes extranjeras -su astronomía estaba basada en la de Babilonia, su medicina y Geometría en las de Egipto... A estos hechos se les fueron añadiendo otros que, por primera vez en la historia, fueron examinados desde un punto de vista filosófico y racional, lo que les condujo a asumir que el universo entero era natural y potencialmente explicable a partir de la resolución de preguntas racionales.

¿Qué existe? ¿Qué es el ser en sí?

Con esta primera pregunta los griegos pretendieron discernir entre lo que tiene una existencia meramente aparente, es decir, que existe en otro, y lo que tiene una existencia real, en sí, irreducible a otro, y que llamaron *principio*. Éste era tomado en su doble sentido: como origen de todas las cosas y como fundamento o, lo que es lo mismo, como «principio germinal de las cosas, como aquello que el engendrante da al engendrado; o bien como el mismo ser engendrado en su totalidad.»¹⁰⁰

¿Qué se quería decir con esto? Ante todo, los griegos, que se admiraron de que todo en la naturaleza estuviera sujeto a cambio, se sorprendieron de por qué «las cosas que *siendo* de una manera, dejan pronto de *serlo* y en su lugar *aparecen* otras que, a su vez, cambian nuevamente de... (y ahí está el problema) de ser, de forma, de algo que hace que unas cosas crezcan y otras desaparezcan y otras varíen y cambien sin dejar de ser totalmente lo que eran.»¹⁰¹ Este continuo cambio hace que se pregunten por el ser de las cosas, por la esencia, única e inmutable, que hace que las cosas sean precisamente lo que son. Se trata, por tanto, de buscar la «naturaleza de los seres»,¹⁰² su fundamento.

¹⁰⁰ R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*, p. 7.

¹⁰¹ R. Panikkar, *Op. cit.*, p. 66.

¹⁰² Aristóteles, *Física*, I 6 (198 a 27).

Si como principio en su primera acepción entendemos la esencia de los seres, la segunda nos lleva a su causa, lo que implica una pregunta sobre el *origen*, es decir, por el sujeto de ese cambio a partir del cual todas las demás cosas devienen, «por aquello que hace que la cosa sea lo *que es* y que *pueda* variar aún cuando sólo sea en su apariencia exterior.»¹⁰³

La naturaleza es, por consiguiente, tanto la fuerza engendrante de las cosas como su propia esencia. En palabras de Aristóteles: «La naturaleza, como *naturata*... es efecto de la naturaleza como *naturans*, es decir, de la naturaleza como principio.»¹⁰⁴ Y esta naturaleza como principio será, por tanto, más que una unidad de definición lógica, será *la* unidad viviente, sujeta a cambio, que muestra propiedades o cualidades diversas. Será el principio real del orden que unifica todas las propiedades intrínsecas de un ser haciendo que pueda sobrevivir al devenir, y su naturaleza será la realidad última del universo entero.

Éste será el objeto de la investigación presocrática, el universo entero, su naturaleza como principio. De ahí que la importancia de las primeras tendencias del pensamiento de la Antigüedad radique en el hecho de asumir que el universo era un ente capaz de ser explicable a partir del conocimiento ordinario y la indagación racional, lo que consiguieron al ser capaces de ver el mundo -ese *cosmos* viable para el hombre- como un proceso con unas determinadas fases que pudieran precisar de alguna manera inteligible, pero sobre todo con un *sentido* que lo convirtiera en *significativo* para quien lo pensara.

La primera escuela que rompió definitivamente con las tradiciones mitológicas, afrontando el problema desde un punto de vista racional al buscar el principio ontológico de las cosas en el mundo exterior, fue la de los filósofos naturalistas de Asia Menor, de los que el primero que conocemos es Tales de Mileto, uno de

¹⁰³ R. Panikkar, *Op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Fís.*, II 1, 192b, 33.

los Siete Sabios, del que se dice que «fue el primero que se abocó a la filosofía natural.»¹⁰⁵

Pero, ya fueran dinámicos o mecánicos¹⁰⁶, los filósofos jónicos pronto fueron superados por una nueva escuela de corte misticista que, bajo la dirección de Pitágoras, amplió el estrecho horizonte de aquéllos quienes habían intentado descubrir la unidad del universo por medio, únicamente, de la experiencia sensible.

La escuela pitagórica se eleva, mediante la combinación de la física y la mística, a un nuevo punto de vista ontológico, más vasto y espiritualista, en el que el concepto abstracto de número se equipara al del ser¹⁰⁷ en lo que podríamos llamar un panteísmo idealista ya que no existe una distinción clara entre «el orden físico y el orden espiritual del mundo, que confunde con los números; no ha precisado tampoco las relaciones que existen entre la unidad primera y la variedad de las cosas. Parece afirmar dogmáticamente que Dios está sobre el mundo y en el mundo, pero no indica la necesidad de la manifestación universal del Ser, ni determina la naturaleza de sus relaciones con el universo.»¹⁰⁸ A pesar de las carencias que presentaba el sistema la aceptación y repercusión que tuvo en épocas posteriores -a través de la influencia platónica- fueron considerables.

¹⁰⁵ Hipólito, I 1, 1 (23).

¹⁰⁶ En la búsqueda del principio ontológico los filósofos de la escuela jónica plantearon dos soluciones posibles. La primera de ellas suponía que bajo las múltiples y variadas manifestaciones de la existencia obraba un principio único que era el que las generaba, mientras que la segunda partía de la base de que el Universo era la resultante de la agregación de varios principios combinados. Estas dos hipótesis fueron las que dividieron la escuela jónica en las dos sectas: dinámica y mecánica.

¹⁰⁷ Pitágoras mantenía que todos los seres eran expresables matemáticamente, por ello cuando decimos que el número se equipara al ser queremos decir que no es que sea una abstracción del ser, sino que es idéntico a éste, que lo expresa. Es más, en las especulaciones pitagóricas el ser llega incluso a diluirse como ente frente a la imagen abstracta que lo manifiesta ya que es concebido más en sus relaciones exteriores, numéricas, y en su forma que en su esencia.

¹⁰⁸ G. Tiberghien, *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, vol. I, p. 303.

Pero la teorización sobre la materia y la forma de los elementos naturales tendría todavía que dar un vuelco antes de la llegada de los pensadores que serán los llamados a influenciar en épocas posteriores.

El principio de este cambio vendrá dado por la aparición de un sector crítico, en el siglo V a.C., promovido por pensadores como Heráclito y Parménides. Este último, internándose en las operaciones de la mente humana, llegó a la conclusión de que lo que es inconcebible es imposible, incluso aunque los sentidos nos indiquen que, de hecho, haya sucedido. Aplicando esta teoría al conocimiento de la naturaleza, Parménides argüía lo siguiente: las apariencias de cambio, o de diversidad o de multiplicidad, del tiempo y del espacio que vemos, o que creemos ver, en la naturaleza no son más que impresiones falsas de los sentidos que el pensamiento muestra contradictorias en sí mismas. Por tanto, y en contra de lo que opinaron los filósofos de la escuela jónica, los sentidos no nos pueden conducir a la verdad ya que ésta sólo puede encontrarse a través del pensamiento. Las percepciones de los sentidos son irreales.

Todo ello nos conduce a la siguiente conclusión: *para alcanzar la realidad debemos eliminar todas las diferencias existentes en los cuerpos a fin de quedarnos con la esencia pura, la única realidad.*

Esta búsqueda de una única realidad fue la que, de alguna manera, permitió el poder separar la sustancia de las cualidades o accidentes, idea que, desarrollada posteriormente por Aristóteles, dominaría el pensamiento medieval.

Pero, hemos nombrado otra noción fundamental de esta corriente crítica: el descrédito de los sentidos como fuente fidedigna del conocimiento de la naturaleza. Este hecho será el punto de partida de los atomistas en su intento de hallar la realidad a partir de aquello que es imperceptible a los sentidos.

El trasfondo sobre el que se fundó la teoría atomista de los griegos era muy diferente de los hechos experimentales conocidos por científicos posteriores como Dalton, Avogadro o Cannizzaro cuando formularon la teoría molecular y atómica por las que nos regimos hoy en día. Sin embargo, la cuestión filosófica sí sería la misma que la que apareció en el siglo XVIII cuando la física de Newton sentó las bases de la filosofía mecánica: ¿Es la realidad subyacente a la naturaleza algo que en su esencia recuerda a la naturaleza tal y como aparece en la mente humana, o es una vasta máquina indiferente al hombre y a su hacer? ¿Es una montaña en realidad una masa de roca enclavada en el verde manto de árboles, o es en esencia, un concurso de diminutas partículas sin cualidades humanas, partículas que de alguna manera producen la ilusión mental de forma y color?¹⁰⁹

Para contestar a estas preguntas los atomistas griegos, especialmente Demócrito, basaron su doctrina en tres puntos fundamentales: el átomo, el vacío y el movimiento.

La teoría del átomo, por otra parte la más avanzada de entre las antiguas alternativas de un único elemento,¹¹⁰ mantenía que la realidad estaba constituida «por un número infinito de partículas corpóreas impenetrables, mínimas e indivisibles,¹¹¹ de idéntica naturaleza y que difieren entre sí por sus figuras: los átomos.»¹¹²

¹⁰⁹ La física, en realidad, analiza la materia en partículas y encuentra que sus formas y movimientos pueden ser descritos en términos matemáticos. El materialista empuja este resultado científico en la filosofía, y dice que no existe otra realidad. El idealista rechaza un cosmos inhumano. Y en Grecia la filosofía atomista, que parecía reclamar este último caso, fue rechazada. En el siglo XVIII, sin embargo, la ciencia de Newton estaba demasiado arraigada para ser reemplazada por lo que tuvieron que buscar nuevas vías de escape en el dualismo de Descartes o el idealismo de Berkeley.

¹¹⁰ Recordemos que Tales había tomado, como elemento primario el agua, Anaxímenes el aire y Heráclito el fuego. El elemento de Anaxímenes sufría la condensación y la rarefacción en su esencia inmutable. La teoría de Heráclito sobre un flujo interminable sugería, por su parte, la idea de unas partículas invisibles en movimiento, que partían de la evaporación del agua. Esta última será la destinada a hacer resurgir la teoría pitagórica de la mónadas integrales como última realidad.

¹¹¹ La indivisibilidad del átomo fue tema de controversia en la antigüedad ya que mientras Demócrito sostenía que eran indivisibles no sólo física sino también teóricamente ya que en algo tan pequeño ni siquiera la mente puede imaginar su división. Epicuro, por el contrario, mantenía que el átomo estaba compuesto de partes mínimas a partir de las cuales se diferenciaban unos de otros, por lo que, aunque fueran indivisibles físicamente, no lo eran

En cuanto al segundo punto de la teoría atomista, el espacio vacío de materia, cabe señalar que ya fue un concepto estudiado con anterioridad. Los pitagóricos aseguraban su existencia, aunque lo confundieron con el aire; Parménides, por su parte, arguyó contra su existencia y, finalmente, Anaxágoras y Empédocles demostraron su existencia mediante experimentos demostrados. Este descubrimiento probó que el aire era distinto tanto del espacio vacío como del vapor. En realidad sostenían que «tanto existe el ser como el no ser y que ambos son igualmente causa de las cosas. Suponían que la realidad de los átomos es sólida y plena y la llamaron ser, y que se mueve en el vacío, al que llamaron no ser, diciendo que éste no es menos que el ser.»¹¹³

Y por lo que respecta al tercer fundamento de esta filosofía, el movimiento, no cabe más que decir que es el principio de la formación y de la disolución de las cosas, del nacimiento y de la muerte. Eterno y necesario es el que pone en contacto a los átomos.¹¹⁴

Ahora bien, ¿cómo era posible que de partículas idénticas en naturaleza se crearan cosas diferentes?

En primer lugar el que los átomos tuvieran idéntica naturaleza no significa más que son idénticos cualitativamente, es

desde un punto de vista teórico. Esta controversia ha llegado también a las interpretaciones que hoy en día se han hecho de los textos antiguos. Así mientras autores como Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. II, pp. 396 y 503-307), Long (*La filosofía helenística*, p. 43) defienden la primera postura de indivisibilidad tanto física como teórica, Zeller (*La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, vol. V, p. 170), Burnet (*Greek Philosophy. From Thales to Plato*, p. 336) o Kirk-Raven (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, p. 408) mantienen el punto de vista de Epicuro.

¹¹² Los filósofos presocráticos, vv. aa., p. 145.

¹¹³ Simplicio, *Física* 28, 4 [297 (67 A 8)]. En realidad los atomistas griegos concebían el vacío como el espacio que no está ocupado por los átomos. Ver Kirk y Raven, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*, p. 408 y Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, p. 376.

¹¹⁴ Llegado a este punto es importante advertir que esta interacción de los átomos en el vacío producida por el movimiento y que da lugar a la formación de los compuestos sensibles, es resultado de una "necesidad", necesidad entendida como una ley mecánica universal que todo lo gobierna. Negada cualquier tipo de providencia divina la creación se basa en una eterna concatenación de causas y efectos, en la cual queda excluido todo teologismo. Este postulado hace que, tradicionalmente Demócrito haya sido considerado como un ateo.

decir, y utilizando una terminología aristotélica, su "materia" constitutiva es la misma. Su única diferencia, por tanto, será de carácter cuantitativo o geométrico.¹¹⁵

Pero, en segundo lugar, y como acabamos de ver, todo dependía del movimiento.

Estos átomos, que en vacío infinito están separados unos de otros y que difieren entre sí por sus figuras, magnitudes, posición y orden, se desplazan en el vacío y, al encontrarse unos con otros, entran en colisión. Algunos rebotan al azar; otros se enlazan conforme a la simetría de sus figuras, magnitudes, posiciones y órdenes y se mantienen unidos, dando así por resultado la generación de los compuestos.¹¹⁶

De ahí que Aristóteles establezca que, según los atomistas, «las diferencias (de los átomos) son causa de las otras (diferencias entre las cosas). Afirman, en efecto, que esas diferencias son tres: figura, orden y posición, pues dicen que el ser se diferencia únicamente por "estructura",¹¹⁷ "contacto"¹¹⁸ y "dirección".¹¹⁹,¹²⁰ A

¹¹⁵ En cuanto a la diferencia de tamaños de los átomos es probable que los primeros atomistas ni siquiera se plantearan el problema. Las únicas conjeturas encontradas en Demócrito sostienen que los átomos eran imperceptibles, aunque en el mismo fragmento encontramos que «presentan diversas formas, figuras diversas y diferencias en su magnitud» (Aristóteles, fr. 208 Rose, en Simplicio, *Del cielo* 294, 33) Este testimonio parece ser que es el que lleva a Epicuro a plantear el problema de que si existe una diversidad en cuanto a la magnitud de los átomos algunos de ellos podrían ser visibles y como recoge Aecio, «es posible que exista un átomo tan grande como el mundo» (Aecio, I 3, 18 [359 (68 A 47)])

¹¹⁶ Simplicio, *Del cielo* 242, 15 [382 (67 A 14)]

¹¹⁷ Por estructura debemos entender la característica propia del átomo que lo distingue de los demás átomos y que viene a ser algo así como forma o figura y es lo que mantiene al átomo inalterable dentro de sus límites en su movimiento incesante por el vacío. A pesar de lo que pudiera parecer esta inalterabilidad no implica una falta de adaptabilidad o capacidad de agregación a otros átomos, ya que este proceso de unión vendrá determinado por la congruencia de sus formas, ganchuda, picuda, etc.

¹¹⁸ El contacto, a diferencia de la figura, es una propiedad del átomo que sólo tiene sentido en relación a otros átomos ya que no es más que la relación, u orden, de ese átomo con los demás a la hora de formar un compuesto, es decir, define o establece la ubicación del átomo, en un momento determinado del movimiento, dentro del compuesto que forma. Decimos "en un momento determinado del movimiento" ya que el contacto no significa una fusión entre átomos sino, únicamente, una proximidad sin cese de movimiento.

¹¹⁹ La dirección, al igual que el contacto, únicamente tiene sentido al hablar de compuestos de átomos, ya que es la posición que toman unos átomos con respecto a otros dentro del compuesto.

partir de estas premisas deducimos que el cuerpo está formado por átomos, ahora bien, cómo conocemos esos cuerpos?

Los atomistas partieron de que existían dos facultades cognoscitivas: la sensación y la razón. La primera da lugar al conocimiento sensible que se verifica mediante contacto, un contacto que proviene de las emanaciones de los cuerpos y en el que el alma permanece pasiva o, mejor dicho, *debe* permanecer pasiva.

Así, enseña Demócrito, el conocimiento de las cosas nos viene dado por el contacto sensitivo que producen en nosotros las moléculas de los objetos. Ahora bien, si el hombre no estuviera ofuscado por los sentidos el conocimiento sería objetivo, por lo que promueve un alejamiento de las pasiones.

Encontraremos la influencia del atomismo en el escepticismo de alguno de sus oponentes y sucesores quienes, como aquéllos, dudaron del poder de los sentidos para darnos información sobre el mundo exterior.

Un caso claro fue el de Sócrates quien, paseando por las calles de Atenas, tropezó con la ironía que, al fin y al cabo, no es más que el hallazgo de la Razón. Porque, como dice Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, «el racionalismo es un inmenso ensayo de ironizar la vida espontáneamente, mirándola desde el punto de vista de la razón pura.»

La ironía de Sócrates es una ironía que interroga, que desarticula, con sus preguntas, las macizas cosmogonías de los jónicos y el sofocante monismo de Parménides. En su función intelectual se da el doble juego de liberarnos de nuestro propio terror, o despojarnos de nuestra propia fe. En Sócrates, por tanto, podemos encontrar al crítico tipo, quien, desde la posición de un inquisidor, examinó a los sofistas, políticos y filósofos. Quien al

¹²⁰ Aristóteles, *Met.* I 4, 985b.

decir que «ciertamente es un mal la ignorancia, y también lo que llamamos estado de estupidez»¹²¹ no hizo más que destacar la supremacía de la mente desde el momento en que aprehende las formas verdaderas o ideales, llegando incluso a compararla con un libro.¹²²

Para Sócrates la perfección moral será un ideal; la igualdad es un ideal. Situó a la mente como único objeto de estudio, y mantuvo que la verdad en sí misma no era el cuerpo sino el alma y la vida interior:

... los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre ellos: para seguir sus investigaciones, la razón sólo tiene una senda: Mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté contaminada de esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad. Porque el cuerpo nos pone mil obstáculos por la necesidad que nos obliga a cuidar de él, y las enfermedades que pueden presentarse turbarán también nuestras investigaciones. Además, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada de cierto como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría. Porque, ¿quién es el que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, todas las guerras no tienen más origen que el amasar riquezas, y nos vemos forzados a amasarlas por el cuerpo, para satisfacer sus

¹²¹ Platón, *Filebo*, 48c.

¹²² Platón, *Op. cit.*, 38e-39b.

SOC.- En mi opinión nuestra alma se parece en tales casos a un libro.

PRO.- ¿Cómo?

SOC.- El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, más cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad.

PRO.- Me parece perfecto, y acepto lo que aquí se ha dicho.

SOC.- Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestras almas.

PRO.- ¿Cuál?

SOC.- Un pintor, que después del escribano traza en las imágenes de lo dicho.

caprichos y atender como esclavos a sus necesidades. He aquí la causa de que no nos sobre tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males todavía es cuando nos deja algún ocio y nos ponemos a meditar, interviene de repente en nuestros trabajos, nos perturba y nos impide discernir la verdad. Queda , pues, demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer. Solo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados...¹²³

Será esta postura socrática la que, al mostrar un cierto antagonismo hacia la actitud científica de la mente la que mantendrá a los hombres, con su influencia, alejados de la investigación de la naturaleza.

Ciertamente cambió la filosofía desde un estudio del pasado y del presente hacia la consideración del futuro -el fin por el que el mundo fue creado.

En su discípulo Platón, que fue el más claro exponente del idealismo, se combinaron ambas tendencias, el escepticismo y el idealismo, la razón y la imaginación. «De esta alianza salió una sublime armonía de todo lo grande, bello y verdadero, una vasta síntesis que enlaza el universo entero en su unidad y en su variedad, y que se embellece al mismo tiempo con la más exquisita poesía y se envuelve en la belleza ideal del ser.»¹²⁴

Las ideas de Platón acerca de la naturaleza fueron deducidas *a priori* a partir de las necesidades y de las predilecciones humanas. En realidad para Platón existían tres fuentes de conocimiento: las *sensaciones*, las *nociones abstractas* y las *ideas*.

En cuanto a las sensaciones Platón las define como basadas en una relación entre los órganos de los sentidos y la vida general

¹²³ Platón, *Fedón*, 1981, pp.48-49. Para conocer la verdad es preciso, pues, llamar las ideas a la luz, penetrar en ellas mediante la memoria.

¹²⁴ G. Tiberghien, *Op. cit.*, p.24.

de la naturaleza. Pero la sensación no es *idéntica* de ninguna manera al conocimiento, es sólo una *vía* para acceder a él, ya que, la sensación no es más que un efecto de dos acciones simultáneas, una subjetiva que proviene del exterior y otra objetiva que proviene de nosotros mismos, que convergen en un mismo punto, el órgano sensitivo, desde donde se trasladan al alma corporal. De ahí que, al depender tanto del objeto que la ocasiona como de la impresión en el ser que la percibe, no sean más que causas relativas, ya que alguno de nosotros puede "percibirla mal".¹²⁵

¹²⁵ Sobre la identificación entre conocimiento y percepción en el pensamiento platónico me remito al comentario de Cornford sobre el *Teeteto* en *La teoría platónica del conocimiento*, p.64 y ss. y al mismo *Teeteto*, 159e-160c, donde se expone claramente esta teoría mediante un análisis de la naturaleza de la percepción:

SÓC. Se concluye, entonces, 1) que, por mi parte, jamás llegaré a ser de esta manera percipiente de otra cosa, ya que a diferentes objetos corresponden diferentes percepciones, y actuar sobre su percipiente es actuar sobre una persona que está en condiciones diferentes, o sea, que es una persona diferente. Por su parte, tampoco 2) la cosa que actúa sobre mí nunca podrá encontrarse con alguna otra persona y originar el mismo producto y llegar a ser de la misma cualidad; pues cuando origina otra cosa en otra persona, la cosa misma llegará a ser de otra cualidad.

TEET. Así es.

SÓC. Y además, 3) no llegaré a tener esta sensación *por mí mismo*, ni tampoco el objeto, *por mí mismo*, será de tal cualidad.

TEET. No, por cierto.

SÓC. Más bien cuando yo llego a ser percipiente, necesito ser percipiente *de algo*; pues no puedo tener una percepción que sea percepción de nada; y del mismo modo el objeto, cuando llega a ser dulce, amargo, o lo que fuere, tiene que llegar a serlo *para alguien*: no puede llegar a ser dulce para nadie.

TEET. Completamente de acuerdo.

SÓC. Sólo resta admitir, entonces, según supongo, que tanto el objeto como yo debemos ser o llegar a ser -sea cual fuere la expresión que utilicemos- *el uno para el otro*; la necesidad une nuestras existencias, pero no nos une con cualquier otra cosa ni con nosotros mismos; de tal modo que sólo podemos estar unidos el uno con el otro. En consecuencia, cuando decimos que algo "es" o "llega a ser", en realidad tendríamos que referirnos a ello como si fuera o llegara a ser *para alguien, respecto de algo o hacia algo*; pero no debemos decir, ni permitir que otros lo hagan, que una cosa es o llega a ser algo sólo en y por sí misma. Tal es la conclusión a que lleva nuestro argumento.

TEET. Por cierto, Sócrates.

SÓC. Y así, puesto que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, yo, y no otro, es quien lo percibe realmente.

TEET. Por cierto.

SÓC. Entonces, mi percepción es verdadera para mí; pues su objeto, en todo momento, es mi realidad, y yo, como dice Protágoras, juzgo que lo que es para mí, es, y lo que no es, no es.

Así las sensaciones, al estar desprovistas de certeza, desde el momento en que son totalmente subjetivas y relativas, no constituyen una buena base para la ciencia. Por lo tanto, tal y como se pregunta el Extranjero del *Sofista*, «hacia dónde ha de dirigir su pensamiento el que quiere alcanzar una conclusión clara y cierta de la realidad?». ¹²⁶

Platón propone entonces una segunda vía de conocimiento, las nociones abstractas, pero que, al estar basadas en las sensaciones, participan también de su carácter relativo, variable y parcial, por lo que tampoco forman una buena base para fundamentar la ciencia.

Pero en el espíritu humano podemos aún encontrar nociones más elevadas que las que nos muestran las sensaciones y las ideas abstractas. Estas nociones "no son adquiridas por ningún órgano particular del cuerpo; tampoco son abstraídas de la realidad y comunes a un cierto número de hechos; son superiores á la experiencia que las presupone, son universales y se aplican necesariamente a toda realidad."¹²⁷ Son objeto de la razón, surgen como fruto de la reflexión sobre la experiencia, y Platón las llamó *ideas*.¹²⁸ Las consideraba como el principio y la causa de la existencia y el desarrollo de todo lo que existe en la naturaleza, así como los pensamientos de Dios, que ha sido el que ha producido todas las cosas sensibles. El conjunto de todas ellas forma el mundo inteligible a partir del cual ha sido formado éste en el que vivimos y que reside en Dios pero sin confundirse con El. Por todo ello son consideradas eternas, permanentes e inmutables y, por lo tanto, verdaderas. Según esto «podemos conocerlas y conocer las verdades eternas que a ellas se refieren.»¹²⁹

¹²⁶ Platón, *El sofista*, 250c.

¹²⁷ G. Tiberghien, *Op. cit.*, p. 36. Las ideas aparecen mencionadas ya en el *Fedón* como objeto de reflexión del alma cuando ésta se aparta de los sentidos.

¹²⁸ Séneca consideraría a las ideas como el *ejemplar eterno* de las cosas; Cicerón, como su *forma*; Diógenes Laertes, como su *causa* y su *principio*; Aristóteles como *sustancias*; en la Edad Media como *nociones de género*.

¹²⁹ Cornford, *Op. cit.*, p. 154.

Esos puntos de vista condujeron a Platón a desarrollar la teoría de "las formas inteligibles" -la doctrina de que las formas o ideas estaban llenas de ser y realidad que negaba

Basándose en ello Platón distinguirá en el *Timeo* tres ámbitos diferentes: el ser eterno, el devenir que nunca es y nace y muere continuamente y la causa del devenir:

"... ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa..."¹³⁰

No otorgó una realidad completa a las cosas o a los seres individuales. Mientras que antes que él se había buscado la explicación del universo material al nivel mismo de este universo, es decir, en el seno de la naturaleza, Platón lo buscó en *otro universo*, en un terreno superior al mundo revelado por los sentidos, por la simple razón de que este mundo carecía de un verdadero contenido inteligible; Platón, por tanto, no se opone a sus antecesores en su mismo terreno, traslada el problema y para resolverlo sustituye la «teoría de la naturaleza por una teoría del alma. Por consiguiente, no se limitó a refutar las doctrinas de los antiguos, sino que las superó edificando una explicación paralela en cierto modo a la que combate, y elevada al mismo tiempo a un

a las individuales. Esta teoría fue posteriormente aplicada al problema de clasificación. En la naturaleza encontramos grupos sin numerar más o menos similares; triángulos, digamos, por un lado, y especies animales y vegetales por el otro. Los griegos y los medievales nunca distinguieron entre estos dos lados del problema, ni se dieron cuenta de las dificultades inherentes a la clasificación de los objetos de la vida natural. Consideraron las clases como formalmente separadas, así como las palabras que usaron para denominarlas, y procedieron a considerar *a priori* las similitudes en los individuos que componían las clases.

Para explicar la similitud, Platón imaginó un tipo primario al que, de alguna manera, se aproximaran o adaptaran los individuos. Platón encontró que, cuando la mente empieza a construir definiciones y a razonar sobre ellas en términos generales aplicables a cualquier caso particular, las definiciones y los razonamientos están conectados con estos tipos hipotéticos. Todos los objetos naturales están en constante estado de cambio; sólo son los tipos los que permanecen constantes e inalterables y son reales. Esto condujo a Platón a la teoría de que las ideas tenían una existencia real y que, de hecho, eran las únicas realidades. Los individuales, ya fueran seres vivos o sustancias muertas, no eran más que sombras. No existe realidad en ellos hasta que la mente capta su esencia, descubriendo así las clases o universales. Las ideas o universales son reales y están sujetas al análisis racional.

¹³⁰ Platón, *Timeo*, 27b-28a.

nivel superior.»¹³¹ Por lo tanto «cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello.»¹³²

Pero Platón no se “entretuvo” en la ciencia experimental, su mayor interés fue puramente filosófico, lo que le valió las críticas de su más distinguido discípulo: Aristóteles, cuya obra tendrá, como veremos una gran acogida en la Edad Media, aunque el hecho de que propusiera que la materia primaria fuese eterna,¹³³ y por lo tanto negase definitivamente el acto de la creación del mundo por Dios, hizo que existiera un cierto temor hacia su filosofía natural ya que atentaba contra el dogma y la fe cristianas.

Aristóteles comenzó rechazando la teoría atomista tanto al negar la existencia del espacio vacío,¹³⁴ como al argumentar que si todas las sustancias estaban compuestas del mismo material último debían ser todas pesadas por naturaleza. Una gran masa de aire o fuego podía ser entonces más pesada que una pequeña masa de agua o de tierra, y que la tierra o el agua no podrían moverse a través del aire o el fuego como se sabía que hacían.

El error de Aristóteles surge del hecho de que, en común con otros filósofos anteriores a Arquímedes, no tenía ni idea de la concepción ahora conocida como densidad o gravedad específica; se equivocó al ver que es el peso por unidad de volumen comparado con el medio que lo rodea lo que determinaba su ascenso o su caída y, siguiendo las enseñanzas de Platón, atribuyó el movimiento a algo innato que era lo que conducía a cada cuerpo a su propio lugar de descanso. Esta doctrina, de que los

¹³¹ J.M. Aubert, *Filosofía de la naturaleza*, p. 46.

¹³² Platón, *Timeo*, 28a.

¹³³ «... la materia de todo (la materia celeste), es eterna: no conoce ni aumento ni disminución, ni tampoco se halla sujeta a envejecimiento, alteración u otros cambios.» Así se expresa Aristóteles en *De los cielos*, 270.

¹³⁴ Demócrito enseñó que en un vacío los átomos más pesados podían caer más rápidamente que los más ligeros. Aristóteles, sin embargo, mantenía que en el vacío los cuerpos debían caer a igual velocidad, pero argüía que tal conclusión era inconcebible y que por lo tanto, no existía el vacío. «no hay vacío separado de los cuerpos, no hay vacío ocupado por los cuerpos, ni en los cuerpos intersticios vacíos.» (J. Brun, *Op. cit.*, p. 98).

cuerpos son esencialmente ligeros o pesados en sí mismos, fue aceptada con el resto de la filosofía de Aristóteles por los estudiosos y teólogos de la Edad Media, por ello se retrasó substancialmente el avance del conocimiento hasta que Stevino, en 1590 mostró que, excepto por una diferencia producida por la resistencia del aire, los cuerpos pesados y ligeros caían de la misma manera y, cuando su obra fue conocida y recogida por Galileo, hecho que destruyó la concepción aristotélica de la pesantez y la liviandad como cualidades esenciales.¹³⁵

Al rechazar la teoría atomista, Aristóteles retrocedió a la visión de los pitagóricos que pensaban que la esencia de la materia se encontraba en cuatro cualidades primarias y fundamentales que existían en parejas contrastadas y opuestas. Estas cualidades estaban unidas en combinaciones binarias formando los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego que, en variadas proporciones, constituían las diferentes clases de materia.¹³⁶

Pero si, como decimos, retrocedió hasta Pitágoras en la materia, el concepto de naturaleza alcanza, con él, su primera plenitud. En su *Metafísica* podemos encontrar hasta cinco sentidos del concepto:

¹³⁵ W.C. Dampier, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, p. 33.

¹³⁶ Aristóteles fue el primero en relacionar los cuatro elementos con sus propiedades:

Fuego= Calor + Sequedad
Aire= Calor + Humedad
Tierra= Frío + Sequedad
Agua= Frío + Humedad

También fue el primero en añadir un quinto elemento, el éter, como motor inmóvil de los otros cuatro. Posteriormente otros autores mezclarían esta teoría con la doctrina hipocrática que mantenía que los cuerpos estaban compuestos por cuatro líquidos o humores: se suponía que su combinación determinaba la constitución corporal, y el exceso de uno u otro producían los temperamentos sanguíneo, flemático, melancólico o colérico. La sangre estaba supuestamente relacionada con el fuego, la flema con el agua, la bilis amarilla con el aire y la bilis negra con la tierra. Todo esto, para nosotros bastante simple, es necesario para una mejor comprensión del pensamiento antiguo y medieval -esta teoría estaría en vigencia hasta el siglo XVII- así como fuente de entendimiento de algunas palabras aún usadas en nuestro lenguaje.

Se llama *naturaleza*, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la *v* alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además aquello de dónde procede en cada uno de los seres naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. Y se dice que crecen cuantas cosas tienen aumento a través de otro por contacto y unión natural, o por adherencia, como los embriones. Pero la unión natural se diferencia del contacto, pues en éste no es necesario que haya ninguna otra cosa además del contacto, mientras que en las cosas que están unidas naturalmente hay en ambas algo idénticamente a uno, que hace que, en vez de tocarse, estén unidas naturalmente y sean una sola cosa en cuanto a la continuidad y cantidad, pero no en cuanto a calidad. Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y los utensilios de bronce, y la madera, de los de madera. y los mismo en las demás cosas. Pues de estos elementos es cada cosa, conservándose la materia primera; de este modo, en efecto, dicen que son también naturaleza los elementos de los entes naturales, mencionando unos el Fuego, otros el Aire, otros el Agua, otros alguna otra cosa semejante; unos, algunas de estas cosas, y otros todas éstas. Y, todavía en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los seres naturales; así lo entienden, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera, o, como dice Empédocles: "no hay naturaleza de ninguno de los entes, /sino que sólo hay una mezcla y permutación de las cosas mezcladas, /pero se llama naturaleza entre los hombres." Por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie y la forma. Por consiguiente, es por naturaleza lo que consta de estas cosas, como los animales y las partes de ellos.

Y es naturaleza no sólo la materia primera (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las especies fusibles en agua), sino también la especie y la sustancia; y éste es el fin

de la generación. Y, por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto a tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia.¹³⁷

Con esto Aristóteles sigue el planteamiento de su maestro Platón, aunque con ciertos matices.

En primer lugar considera que este idealismo creciente no es una actitud conveniente para la mente, y rompe con él. Pero la influencia de su maestro permaneció e incluso se incrementó durante sus últimos años, aunque nunca volvió a la posición extrema de Platón. A fin de cuentas el objetivo era el mismo: alcanzar la verdadera inteligibilidad de los seres, sólo que la situó en la tierra, en una especie de "desacralización" de la idea platónica, de ahí que en la obra *La escuela de Atenas*, de Rafael, Platón estuviera representado con la mano alzada hacia las Ideas y Aristóteles con el ademán empirista de la palma de la mano abierta hacia el pavimento.

Así, desde el momento en que admite la realidad de las individualidades, el tema concreto de los sentidos, Aristóteles se ve obligado a reconocer también una segunda realidad en el universo de las ideas y que llamó materia. Es decir, «mientras que para Platón las ideas estaban separadas de las cosas sensibles, para Aristóteles son inmanentes a las mismas; son sus "formas" inteligibles; no existen en sí, en un mundo aparte, sino que están realizadas en la materia».¹³⁸

¹³⁷ Aristóteles, *Met.*, V, c.4 (1014b, 18 y ss.).

¹³⁸ J.M. Aubert, *Op. cit.*, p. 47.

En los últimos tiempos de divergencia de Aristóteles hacia el "realismo" de Platón se fue desarrollando lo que se ha dado en llamar "nominalismo", de acuerdo con el cual *las individualidades son las únicas realidades, mientras que los seres universales sólo nombres o conceptos mentales* (a esta cuestión volveremos cuando hablemos del pensamiento medieval).

En cualquier caso, la actitud mental que dio el ser a la teoría de la ideas platónica no sería adoptada posteriormente para la causa de la ciencia experimental. Parece claro que, mientras que la filosofía todavía ejercía una influencia predominante en la ciencia, el nominalismo, fuera o no conciso, era más favorable al crecimiento de los métodos científicos. Pero la búsqueda de Platón por las "formas inteligibles" puede ser considerada como un mero invitado en las causas de los fenómenos visibles. La ciencia, ahora lo entendemos, no puede tratar con la última realidad; sólo puede pintar un cuadro de la naturaleza tal y como la ve la mente humana. Nuestras ideas aparecen, en un sentido real, en ese cuadro ideal, pero las cosas individuales representadas son pinturas y no realidades. A partir de esto se puede probar que una forma moderna de realismo de las ideas puede estar más cerca de la verdad que un nominalismo puro.

La debilidad característica de las ciencias inductivas entre los griegos es explicable cuando examinamos sus procedimientos. Aristóteles tenía éxito cuando trabajaba, en el campo de la teoría, al pasar de instancias particulares a posiciones generales, pero en la práctica fallaba lamentablemente. Tomando los pocos hechos disponibles, pasaba en seguida a las más amplias generalidades. Naturalmente fallaba. No había suficientes hechos disponibles y no existía un fondo científico adecuado en los que se pudiera basar.

Aún así, Aristóteles es el fundador de la lógica formal, con su forma silogística y llena de conclusiones. Fue un gran descubrimiento, y lo aplicó a la teoría de la ciencia, eligiendo como ejemplos los temas matemáticos, especialmente la

geometría, que ya había pasado de su primer estadio, tentativo, en el que quizá Tales trató de racionalizar las reglas empíricas hacia una forma posterior más deductiva.

Pero la lógica silogística es poco útil a la ciencia experimental, donde el descubrimiento, y no las pruebas formales, es el gran objeto de estudio.

Afortunadamente los experimentos modernos no han disturbado las leyes formales de la lógica; pero el prestigio de la obra de Aristóteles hizo mucho a favor de que la ciencia griega y medieval se volviera hacia una búsqueda de premisas y hacia el uso prematuro de métodos deductivos. Los resultados fueron el asignar infalibilidad a muchas de las fallidas autoridades y muchos falsos razonamientos en formas lógicas defectivas.

IV LA NATURALEZA CLAVE DEL ARTE

*Y él, movido por el dios,
comenzaba y entonaba su canto.*
HOMERO, *Odisea* VIII 499

Al enfrentarnos al estudio del arte de la Antigüedad nos encontramos, ante todo, con una serie de problemas que nos pueden impedir obtener una visión clara y global de su concepción artística, como son,

- la ausencia de un concepto definido de lo que es el arte, por lo menos tal y como lo conocemos hoy en día. En la Antigüedad el arte era concebido como un objeto de habilidad en el que se debía seguir la obediencia a unas normas, lo que condujo al convencimiento de considerar fundamental el conocimiento que presuponía y que, debido a las pocas variantes existentes, desembocó en un arte universal e impersonal,

- la división de las distintas “artes” que difiere, considerablemente, de la nuestra. A pesar de que no se hicieron consideraciones entre las artes “bellas” y las “artesanas”, las clasificaciones que nos ofrece el mundo antiguo son múltiples. De entre ellas quizá la más popular fuera la que establecía una distinción entre las que requerían un esfuerzo físico, a las que

llamaron serviles, y las que no lo exigían, denominadas liberales.¹³⁹

- el mal estado de conservación de las pocas obras que han llegado hasta la actualidad y que nos impide contemplar la obra con sus características estructurales originales, lo que nos puede conducir a error en las apreciaciones.

Esta serie de dificultades nos pueden impedir un acercamiento que, evidentemente, no encontramos en otras épocas, pero que aquí vamos a intentar soslayar partiendo del estudio de su pensamiento del que, por otro lado, tenemos más amplios conocimientos.

Así, nos basaremos, de nuevo, en las teorías de autores como Pitágoras, Platón o Aristóteles quienes, con sus planteamientos filosóficos creemos que influyeron grandemente en el desarrollo de la estética del período. Será, por ello que nuevamente revisaremos los textos originales referentes a disciplinas aparentemente diferentes al arte o la estética, como pueden ser la física o la metafísica, intentando sacar de ellas posibles alusiones a aquéllas a fin de que puedan permitirnos elaborar una posible teoría del arte de la Antigüedad.

En cualquier caso no nos vamos a preguntar ni a intentar resolver los impedimentos anteriormente planteados, sino que nos vamos a introducir directamente en el tema de este trabajo, es decir, la representación de la naturaleza.

La Armonía

En los dos apartados precedentes de este capítulo nos hemos encontrado con un pensamiento que parece ser fue general

¹³⁹ El avance más importante a este respecto lo dará Platón al dividir las artes en representativas, imitativas y miméticas.

a toda la Antigüedad: el universo estaba configurado armónicamente.

Evidentemente si partimos de la base de que la representación que se hace de lo que nos rodea depende fundamentalmente de cómo lo percibimos, está claro que el arte de la Antigüedad debía ser también armónico.

Pero, ¿qué quería decir esto? Para contestar a esta pregunta es necesario que nos remontemos a la teoría pitagórica de la armonía.

Para los pitagóricos el cosmos estaba ordenado matemáticamente y este orden interno que lo formaba y lo regía era el que le confería su belleza.¹⁴⁰ Pero decirlo así es resumir bastante imprudentemente ya que si bien ésta es realmente la idea general de la teoría pitagórica, nos puede llevar a un error de concepto bastante considerable.

Veamos un fragmento de la obra de Estobeo referente a este tema:

Ésta es la situación en lo que concierne a la naturaleza y a la armonía: la realidad de las cosas, que es eterna, y la naturaleza misma admite conocimiento divino pero no humano, tanto más que no sería posible que ninguna de las cosas existentes y conocidas por nosotros llegara a ser si no se contara con la realidad de las cosas de las cuales está compuesto el mundo, tanto de las limitantes como de las ilimitadas. Pero puesto que los principios no son semejantes ni congéneres, les habría sido imposible ser ordenados cósmicamente, si no hubiese sobrevenido una armonía, cualquiera que fuera el modo en que surgiere. No necesitan de armonía las cosas semejantes ni las congéneres sino las

¹⁴⁰ «Los llamados pitagóricos, los primeros en ocuparse de las matemáticas, las hicieron avanzar y, nutridos con ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los seres puesto que las demás cosas parecían asemejarse en toda su naturaleza a los números, y los números eran lo primero de toda naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres y que todo el cielo era armonía y número.» Así lo recoge Aristóteles en *Met.*, I, 5, 958b 23.

que son desemejantes, de distinto género y velocidad. Tales cosas deben ser conectadas estrechamente por la armonía, si han de mantenerse cohesionadas en el mundo.¹⁴¹

El cosmos estaba matemáticamente ordenado, y este orden era el que le proporcionaba su belleza, es cierto, pero, como nos dice Estobeo, no imaginemos un mundo compuesto únicamente de cosas bellas y uniformes; el orden pitagórico va más allá. El orden pitagórico depende, no tanto de que las cosas sean bellas en sí,¹⁴² sino de la armonía de sus partes. Esta armonía, a su vez, se deriva del orden, el orden de la proporción,¹⁴³ la proporción de la medida¹⁴⁴ y la medida del número.¹⁴⁵ La combinación de estas propiedades será, por consiguiente, la base objetiva de la belleza. Pero no de una belleza subjetiva sino objetiva, ya que ésta es considerada como una propiedad innata del universo, no una cualidad inventada por el observador. Será por ello por lo que el arte de este período no podrá reproducir más que cosas armónicas, es decir, todo aquello que se encuentra en el universo. Lo que nos lleva, lógicamente, a pensar en un arte puramente *cosmocéntrico*, basado en la belleza armónica del universo.

Según lo expuesto la armonía o antecedente de la belleza quedaría reducida a todo lo que guarda un orden. Este concepto, excesivamente estricto, excluía un gran número de factores y circunstancias como el artífice, el observador, el objetivo, etc., lo que indujo, posteriormente, a los sofistas a su revisión y ulterior desarrollo de tal forma que la armonía quedara relegada al

¹⁴¹ Estobeo, *Ecl.* I 21, 7d.

¹⁴² De hecho el término belleza es sustituido, en los textos pitagóricos, por el de armonía. Etimológicamente armonía significa concordia, unificación, uniformidad de los componentes.

¹⁴³ «Todo lo bueno es bello y lo bello no carece de proporción; así pues, la criatura viviente que va a ser tal ha de ser proporcionada...» Platón, *Timeo*, 87c.

¹⁴⁴ «Pues la medida y la proporción ciertamente resultan en todas partes belleza y virtud...» Platón, *Filebo*, 64 E. El concepto de medida usado por los pitagóricos aparece también en Heráclito y Demócrito.

¹⁴⁵ «Puedes ver no sólo en los asuntos demónicos y divinos la naturaleza del número y su influyente fuerza, sino también enteramente en todas las acciones y palabras humanas, tanto en todas las técnicas artesanales como en la música. Y la naturaleza del número y la armonía no admiten ninguna mentira.» Estobeo, *Ecl.* I *proem. cor.* 3, ver también Yámblico, *Vita Pyth.*, 203.

término aplicable únicamente al concepto general de belleza, a todo aquello que guardara un orden y una medida, mientras que para designar la belleza en su acepción más restringida se utilizara el término "symmetria".

Sin embargo el que daría un mayor impulso a la teoría de la armonía pitagórica sería Platón quien «veía la esencia de la belleza en el orden, en la medida, en la proporción (*symmetria*), en el acorde y en la armonía. Es decir, concebía la belleza primero como una propiedad dependiente de la disposición (distribución, armonía) de los elementos y, segundo, como una propiedad cualitativa, matemática que podía expresarse por números (medida, proporción).»¹⁴⁶

Estas palabras del profesor Tatarkiewicz nos llevan a preguntarnos por un término que, a partir de Platón, fue corrientemente utilizado en la estética de la Antigüedad y que favorecerá posteriormente la aparición, en épocas posteriores, de nuevos conceptos relacionados. Nos referimos, claro está, a la proporción.

La Proporción

Considerada ya por los pitagóricos como un concepto bello, valioso y útil, la buena proporción estuvo, en un principio supeditada a la idea de orden y, aunque Aristóteles intentara independizarla y elevarla a la categoría de cualidad general de la belleza,¹⁴⁷ también acabó por identificarla con el orden¹⁴⁸ y, posteriormente, a ambos con la moderación.¹⁴⁹

¹⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. I, p. 123.

¹⁴⁷ Aunque en la *Poética* 1450 b 38 reconoce únicamente como propiedades de la belleza al orden y la dimensión, en la *Metafísica* introduce la proporción:

Y puesto que el bien y la belleza son diferentes (pues el primero se da en la acción, mientras que la belleza se da también en las cosas inmóviles)... Y las principales formas de la belleza son el orden, la proporción y la limitación, cosas que enseñan sobre todo las ciencias matemáticas.

Pero si con estas líneas llegamos a la suposición de que la doctrina aristotélica de la belleza era idéntica a la de los pitagóricos, incurriríamos en un error. Efectivamente la influencia es grande e indiscutible pero no es de extrañar ya que de éstos pasó a Platón y de éste a su discípulo.

Lo que sí hay que observar es la amplitud que dio el Estagirita a la doctrina pues además de transponer la explicación matemática de los sonidos a los colores, introdujo un nuevo matiz: el de la conveniencia.

Como ya hemos observado la teoría de la conveniencia proviene de Sócrates¹⁵⁰ y era, en cierto modo, opuesta a la de la proporción pitagórica. Así, Aristóteles planteó una nueva postura que abarcara ambas.

La Belleza

SÓC.: ... Un hombre me dejó confundido preguntándome insolentemente:... «¿Qué clase de cosas son bellas y son feas? ¿Podrías decirme qué es lo bello?»... «Las cosas bellas, ¿no son bellas por lo bello?»... ¿por lo bello, que es algo?»

HIP.: Si, ¿qué alternativa hay?

SÓC.: Creo que no quiere averiguar qué es bello, sino qué es lo bello.

HIP.: ¿Y qué diferencia hay entre las dos cosas?... Una bella muchacha es bella.

¹⁴⁸ La idea del orden aristotélico es lo que comúnmente conocemos como forma, aunque él aplicó este último término únicamente a la ciencia. En cualquier caso se refería no ya a la disposición de los elementos sino a su esencia: «En efecto, los productos de las artes tienen el valor en sí mismos; así pues, basta que tengan cierta forma.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1105 a 27.

¹⁴⁹ El concepto de moderación ya había sido utilizado con anterioridad a Aristóteles, aunque referido a la sabiduría.

¹⁵⁰ A pesar de que existen textos del período arcaico procedentes de autores como Hesíodo o Teognis, señalamos a Sócrates como precursor de la teoría de la conveniencia que fue el primero en trasladarla, importándola del terreno de la moral, al campo de la estética. A pesar de que el mundo griego había renunciado al universalismo, la doctrina de la conveniencia formulada por Sócrates pronto hallaría resonancia desarrollándose en dos vertientes diferenciadas: la que afirmaba que la belleza debía regirse y adecuarse a unas leyes eternas y la que preconizaba que debía adaptarse a condiciones particulares.

SÓC.: Él me dirá: «¿No es bella una bella yegua?»... «¿Y qué de una bella lira? ¿No es bella?» Y luego preguntará... «¿Y qué de un bello puchero?»... Si lo ha hecho un buen alfarero, liso, redondo y bien cocido... tenemos que reconocer que es bello... Él dirá: «Pregunté por lo bello absoluto, aquello por lo cual todo a lo que se añada tiene la propiedad de ser bello, sea piedra o palo u hombre, y todo acto y toda adquisición de conocimiento. Pues lo que pregunto es esto, hombre: ¿qué es la belleza absoluta?».¹⁵¹

Al leer este texto de Platón referente a la belleza nos encontramos con los tres puntos fundamentales a tratar en este tema: la belleza terrena, la belleza absoluta y el artífice de las mismas.

Considerando como método más lógico el del estudio, primero, de lo particular para poder acertar a comprender lo general, empezaremos por abordar la belleza terrena.

La belleza terrena

En realidad para el mundo de la Antigüedad el concepto de belleza era bastante más amplio de lo que lo es hoy en día, ya que abarcaba no sólo los valores que hoy se conceptúan como “estéticos”, sino también los morales y los cognoscitivos, de ahí la famosa tríada de «verdad, bondad y belleza».

A partir de esta premisa la belleza podía encuadrarse dentro de dos definiciones: o bien como lo conveniente (teoría funcionalista de lo bello, mantenida por Sócrates) o como lo que es un placer para la vista y los oídos (teoría hedonista de lo bello propuesta por los sofistas).¹⁵²

¹⁵¹ Platón, *Hipias Mayor* 286d.

¹⁵² Platón en el *Hipias Mayor* ofrece cinco definiciones de belleza: lo bello es lo conveniente, lo bello es lo útil, lo bello es lo que sirve para lo bueno, lo bello es un placer para la vista y para los oídos, y, finalmente, lo bello es la grata utilidad. Por otro lado Diógenes Laercio (III, 55, sobre Platón) opina que «la belleza se divide en tres clases: de ella, en efecto, una es elogiada, como la hermosura a través de la vista; otra es útil, como un instrumento, una casa y cosas similares que son bellas por su utilidad, y lo relacionado con las leyes, costumbres y cosas

En la primera de las definiciones, ya formulada por la filosofía preplatónica, lo bello no es más que lo que es apto para su fin:

«¿Acaso piensas, pues, que hay belleza sólo en el hombre o también en alguna otra cosa?» «Yo pienso que sí, por Zeus», dijo, «en un caballo, un buey y en muchas cosas inanimadas; sé, por ejemplo, que hay escudos hermosos, espadas y lanzas». «¿Y cómo es posible que esos objetos que en nada se parecen unos a otros sean hermosos?», preguntó. «Por Zeus, si estuvieren bien hechos para los trabajos para los que hayamos adquirido cada cosa o fueren por naturaleza buenos para lo que necesitemos, también esos objetos», dijo Critobulo, «son hermosos».¹⁵³

La belleza se encuentra, por tanto, en aquellas cosas que se adaptan convenientemente a determinadas situaciones o casos. Es, simplemente, la conveniencia, término que ya encontramos en los poetas arcaicos como Hesíodo¹⁵⁴ o Feognis, aunque éstos la aplicaron más bien a las actitudes morales que a la estética.

Pero Platón rechaza esta teoría socrática que identifica lo bello con lo "bueno" o "útil" alegando que «lo que es adecuado puede ser un medio para llegar a lo bueno, pero no puede constituir lo bueno por sí mismo, mientras que lo bello siempre es bueno.»¹⁵⁵ Pero aún hay más argumentos, según Platón, en contra de esta teoría, y es que mientras que los socráticos sólo admiten como bellas las cosas que son útiles, Platón considera que existen otras cosas que no son útiles y que aún así apreciamos.

De la misma opinión sería Aristóteles: es bello lo que es apreciado por sí mismo y no por su utilidad. Es decir, lo bello es una cualidad intrínseca del objeto.

similares son bellas por el beneficio que reportan. Así, de la belleza, una clase es elogiada, otra útil y otra beneficiosa.»

¹⁵³ Jenofonte, *Convivium* V, 3.

¹⁵⁴ Ver *Los trabajos y los días* 694 de Hesíodo y la copia casi textual que ofrece Teognis 401.

¹⁵⁵ W. Tatarkiewicz, *Op. cit.* vol. 1, p. 121.

En cuanto a la segunda definición de belleza adoptada por el mundo antiguo ambos filósofos discrepan. Mientras que Platón la considera inaceptable, el Estagirita admite una segunda cualidad de la belleza: lo agradable. Y es que, admitámoslo, lo bello proporciona placer.

Pero, a pesar de las semejanzas que el Estagirita encontró entre la naturaleza y el arte, entendía que cada una de ellas proporcionaba un tipo de placer distinto, ya que mientras que en el primer caso son las cosas mismas las que, directamente, actúan sobre el sujeto, en el segundo caso, en el de las artes plásticas, lo que nos proporciona placer es el hecho de reconocer los objetos imitados:

Dos causas, y ambas naturales, parecen haber engendrado en general la poesía; pues el imitar es connatural a los hombres desde niños y en ello se diferencian de los demás animales, en que es un ser muy apto para la imitación y se hace con sus primeros conocimientos mediante la imitación, y en que todos se gozan con las imitaciones. Prueba de eso es lo que ocurre en la realidad; pues cosas que en sí mismas las vemos con disgusto, nos complacemos al ver sus imágenes hechas con la mayor fidelidad posible, como, por ejemplo, figuras de los animales más innobles o muertos... puesto que si sucede que no se ha visto de antemano el objeto, no causará el placer la imitación sino por la realización, el color o alguna otra causa similar.¹⁵⁶

Sin embargo, la teoría aristotélica de la belleza, si bien reconoce el placer que proporciona el arte, no puede considerarse tan radical como la de los sofistas -además de las de los empíricos y materialistas como Demócrito- ya que admite el hecho de que además purifica el alma y forma el carácter, por lo que no sólo proporciona un placer sensitivo sino también intelectual,¹⁵⁷ «hace

¹⁵⁶ Aristóteles, *Poética*, 1448b 4.

¹⁵⁷ Esta idea que podría considerarse como un paso hacia delante en el camino de la estética tendría sus más fervientes opositores, siglos después, en la tendencia materialista encabezada por los epicúreos quienes, al reconocer únicamente un conocimiento puramente sensualista, rechazaron cualquier tipo de belleza *espiritual*. En cualquier caso Epicuro y su escuela

algo así al carácter, acostumbrándolo a ser capaz de regocijarse rectamente, o contribuye en algo a la distracción y la inteligencia; pues ésta es la tercera razón que hay que establecer.»¹⁵⁸

En cualquier caso y, salvando los matices propuestos por distintos autores, sería esta belleza hedonista, en contraposición a la teoría propuesta por la escuela pitagórica, una belleza que depende, en su existencia, más que de unas características propias, de la sensación que produce en el observador y, por consiguiente, totalmente subjetiva. «El hombre es la medida de todas las cosas»,¹⁵⁹ incluida la belleza, ¿quién sino él podía ser capaz, por sus sentidos, de apreciar si una cosa es bella o no?

Y todos los sentidos de los hombres aventajan con mucho a los sentidos de las fieras. En efecto, en primer lugar los ojos perciben muchas cosas con mayor agudeza en esas artes cuyo juicio depende de la vista: en las formas pintadas, modeladas y cinceladas, y también en el movimiento de los cuerpos y el gesto, también los ojos juzgan la gracia de los colores y de las figuras, su orden y, por así decir, su conveniencia, y aún otras cosas mayores. Pues conocen las virtudes y los vicios; conocen al irascible y al indulgente, al alegre y al triste, al fuerte y al indolente, al osado y al temeroso. Asimismo es admirable un cierto e ingenioso discernimiento propio de los oídos, por el cual se discierne en los sonidos de la voz y de los instrumentos de viento y de cuerda la variedad de las tonalidades, los intervalos, el carácter distintivo y las muy numerosas clases de voz: sonora y sorda, suave y áspera, grave y aguda, flexible y dura, cosas que sólo disciernen los oídos de los hombres.¹⁶⁰

dedicaron pocas energías al estudio del arte y/o de la belleza al no encuadrarlo entre las necesidades imprescindibles del hombre. Y, antes de que al lector se le ocurra hallar un paralelismo entre las posturas de Epicuro y Platón, aclaremos que, si bien es cierto que este último consideraba, en efecto, inútil el arte (de su tiempo), no así la belleza.

¹⁵⁸ Aristóteles, *Op. cit.*, 1339a 23.

¹⁵⁹ Así reza la tesis epistemológica de Protágoras.

¹⁶⁰ Esta apología del hombre o, mejor dicho, de su conocimiento sensible la encontramos en Cicerón, *De natura deorum* II 48, 145. Al admitir al hombre como el único ser capaz de experiencias estéticas, Cicerón se coloca junto a sus predecesores, aunque da un paso hacia delante cuando asevera que la función del hombre es la de «contemplar e imitar el mundo.» (*De natura deorum* II 14, 37.)

Evidentemente este supuesto explicaba satisfactoriamente el hecho de que no a todos les parecieran bellas las mismas cosas, pero ¿qué sucede con aquellas cosas que nos resultan placenteras y/o admirables pero que no son percibidas por los dos sentidos reseñados por los sofistas? Según la teoría sofista no serían bellas, aunque la experiencia, discrepa Platón, nos demuestra que sí. Y es que la belleza no solo depende de los ojos y los oídos, sino de la razón.¹⁶¹

Así, Aristóteles se basa en la diferenciación entre animales y hombres a la hora de disfrutar de los placeres de los sentidos:

Pues si alguien, al ver una bella estatua, un caballo o un hombre, o al escuchar a alguien cantando, no quisiera ni comer, ni beber, ni entregarse a los placeres del amor, sino que quisiera ver aquellas bellas cosas y escuchar a los cantores, no parecería ser un desenfrenado, como no lo parecen los encantados por las Sirenas. Pero eso no ocurre con las dos clases de sensaciones que son las únicas en relación con las cuales también los demás animales poseen sensaciones y sienten placer o dolor, las sensaciones del gusto y del tacto. En cambio, en relación a los placeres proporcionados por las demás sensaciones, casi todos se muestran insensibles por igual, por ejemplo, a la armonía o la belleza; pues parecen, algo que es también digno de mención, no experimentar nada con la sola vista de las cosas bellas o con la audición de sonidos armónicos, a no ser que suceda algo prodigioso. Pero tampoco experimentan nada con los colores agradables o desagradables; sin embargo, tienen los sentidos más agudos (que los del hombre). Pero de los olores, también se complacen con aquellos que les alegran por circunstancias accesorias, pero no por sí mismos. Y digo que no alegran por sí mismos aquellos olores con los que nos complacemos por esperar o recordar otras cosas, como ocurre con los de comidas y bebidas; en efecto, con esos nos complacemos por otro placer, el de comer o beber; en cambio, alegran por sí mismos los olores, por ejemplo, de las flores. Por eso decía Estratónico,

¹⁶¹ Ver Platón, *Sofistas*, 288a y *Filebo*, 51b.

convenientemente, que unas cosas tienen un olor bello y otras placentero.¹⁶²

La belleza absoluta

Conociendo la teoría platónica de las ideas no nos es difícil concluir que la primera corresponde a la idea de belleza que permanece «brillando en compañía de las demás formas celestiales».¹⁶³

Así pues, la belleza máxima se halla en la Idea y ésta en un plano distinto de la realidad, en un plano trascendente, aunque, como la belleza real, debía guiarse por el orden y la armonía. Nuestro objetivo, por tanto, es alcanzar a comprender ese ideal de belleza para así poder apreciar su reflejo:

Los que sólo son fecundos en el cuerpo se unen a mujeres y engendran hijos -tal es el carácter de su amor: su descendencia, esperan, conservará su memoria y les dará la bendición e inmortalidad que desean para el porvenir-. Pero las almas que son fecundas -pues hay hombres más creativos de alma que de cuerpo, creativos de lo que les es propio al alma concebir y dar a luz; y si me preguntáis qué es eso, respondo la sabiduría y la virtud en general, sobre todo la sabiduría de la ordenación de estados y familias, llamada templanza y justicia-. Quien en su juventud ha recibido sus semillas en el alma, al crecer desea engendrar: anda por ahí buscando belleza para tener descendencia... y sobre todo, cuando encuentra un alma noble y bien educada, reúne las dos cosas en una persona; con tal alma, está lleno de discursos sobre la virtud y la naturaleza y dedicaciones de un hombre bueno, tratando de educarle. En presencia y unión de la belleza que siempre está presente en su memoria, aun cuando está ausente, hace brotar lo que había concebido hacía mucho... Quien haya de proceder bien en esto, debería empezar en su juventud buscando la compañía de la belleza corporal, y primero... amar sólo un cuerpo

¹⁶² Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1230 b 31.

¹⁶³ Platón, *Fedro* 251a.

bello, a partir del cual creará bellos pensamientos; y pronto percibirá que la belleza de un cuerpo está emparentada con la belleza de otro, y entonces, si lo que busca es la belleza de la forma en general, no dejará de reconocer que la belleza en todos los cuerpos es la misma. Y cuando lo perciba, rebajará su violento amor a un solo cuerpo, que despreciará como poca cosa, y se hará firme amador de todos los cuerpos. En la siguiente fase reconocerá que la belleza del alma es más preciosa que la belleza de la forma exterior, de modo que por poca que tenga un alma virtuosa, estará contento de acompañarla y atenderla, y buscará y dará a luz pensamientos que mejoren a los jóvenes, hasta que se vea obligado a contemplar la belleza en constituciones y leyes... Cuando aprenda a ver lo bello en debido orden, de repente percibirá una naturaleza de prodigiosa belleza (y ésta es, Sócrates, la causa final de todos nuestros esfuerzos previos); en primer lugar, perenne, sin conocer nacimiento ni muerte, crecimiento o decadencia; en segundo lugar, no bella en un sentido y fea en otro, en otro momento o en otra relación o en otro sitio..., sino la belleza absoluta, separada, simple y eterna, que se comunica a las bellezas siempre crecientes y perecederas de todas las demás cosas bellas, sin sufrir disminución o aumento ni otro cambio. Quien, ascendiendo desde estas cosas terrenales bajo la influencia del verdadero amor, empieza a percibir esa belleza, no está lejos del final. Y el verdadero orden para ser conducido por otro a las cosas del amor, es empezar por las bellezas de la tierra y subir hacia esa otra belleza, usando aquéllas sólo como escalones, y pasando de una a dos, y de dos a todas las formas corporales bellas, y de las formas corporales bellas a las bellas conductas, y de las bellas conductas a las bellas ciencias, hasta que desde éstas llega a la ciencia de que he hablado, la ciencia que no tiene otro objeto que la belleza absoluta, y conoce al fin lo que es bello por sí mismo. Tal es, mi querido Sócrates, dijo la extranjera de Mantinea, esa vía por encima de otras que el hombre debería vivir, en la contemplación de la belleza absoluta: una belleza que, si la contemplaras una vez, no darías importancia al oro y los ropajes y los bellos muchachos cuya presencia te encanta... ¿Y si un hombre tuviera ojos para ver la verdadera belleza, la divina belleza, pura, clara y sin mezcla, libre de las contaminaciones de la carne y todos los colores y vanidades de la vida, mirando allá en comunicación con la verdadera belleza, sencilla y divina? Sólo en esa comunión.

Observando la belleza con aquello con que puede ser observada, se hará capaz de producir, no imágenes de belleza, sino realidades (pues posee no una imagen, sino una realidad), y, produciendo y nutriendo verdadera virtud, se hará propiamente amigo de Dios e inmortal, si puede serlo el hombre mortal.¹⁶⁴

Esta era, según Platón, la única manera de alcanzar la belleza absoluta que reinaba en el cosmos. En cuanto al productor de la misma consideramos que merece un apartado independiente.

El artífice

Entendiendo que la función del artista comprende dos aspectos fundamentales, el de entender o conocer la forma que corresponde al objeto y el de representarla, el artífice¹⁶⁵ de la Antigüedad supuestamente se enfrenta a una tarea sencilla: si el mundo y sus componentes estaban compuestos armónicamente, simplemente debía reproducirlo basándose en la proporción matemática que lo regía.

Quizá el primero de ellos fuera el más sencillo ya que para la mayoría de los autores de esta época el conocimiento era eminentemente sensible, es decir, los sentidos eran capaces de ofrecer todos los datos necesarios.

Sin embargo, es el segundo de estos aspectos el que entraña una mayor dificultad, no debemos olvidar el hecho de que se partía de un orden matemático preestablecido que el arte debía representar.

¹⁶⁴ Platón, *Simposio* 208e-212a.

¹⁶⁵ No nos vamos a detener aquí sobre la consideración, ya apuntada, que del artista se tenía en la Antigüedad, ni en las disciplinas que eran consideradas como "artes", sino en el artífice y en la obra tal y como son concebidas, en cuanto rango, hoy en día.

Exponer los hechos de esta manera sería simplificar excesivamente las cosas porque, ¿era el mundo realmente perfecto?

La perfección del mundo

Si aplicamos las teorías filosóficas a la estética, por otro lado inexistente, de este período, el mundo y las cosas que contiene nunca podría llegar a alcanzar esa supuesta perfección.

El mundo, tal y como era visto, no era más que una vulgar copia de:

- la armonía que regía el universo entero, ya que para los pitagóricos, la perfección del mundo no era más que una reproducción del orden y armonía que regía el cosmos. Esta idea inducía a pensar que la misma armonía matemática a la que aquél estaba supeditado era la que, a fin de cuentas, imperaba también en los componentes del mundo terrestre.

- el perfecto universo que existía en el mundo de la ideas y del que el nuestro es sólo un reflejo, diría Platón. La teoría platónica no indicaba más que si el cosmos entero no es más que una copia de la Idea de cosmos, aquélla no podía nunca alcanzar el grado de perfección de la que emanaba.

El mundo habitado, por tanto, no era perfecto, o al menos no tan perfecto como la totalidad del cosmos o su Idea, pero, ¿a dónde conduce tal aseveración? ¿dónde queda, pues, la misión del artista encargado de representar o reproducir esa supuesta belleza?

Probablemente en la pura imitación de la realidad que le rodeaba, por que lo que sí parece evidente en la mayoría de los autores es su coincidencia en el pensamiento de que el arte

depende totalmente de la naturaleza. Esta dependencia venía a estar caracterizada por la imitación o mimesis.

La mimesis

Pero el concepto de imitación sufre una evolución en la Antigüedad a lo largo de sus distintos períodos. La primera acepción que encontramos del término proviene de los ritos dionisiacos¹⁶⁶ y de la mano de Aristides y si bien significa imitación no es en el sentido de copia que hoy le daríamos, sino en el de expresión, en el de la manifestación de sentimientos o experiencias vividas mediante gestos o sonidos, por lo que fue aplicada a las artes de la danza y el teatro.

La segunda visión de la imitación en el arte la hallamos en Demócrito quien utiliza el término, no ya para aludir al arte del actor, sino al arte de imitar la naturaleza misma en su forma de obrar para lo que pone los ejemplos de construir y de tejer:¹⁶⁷

Muestra que hemos llegado a ser nosotros discípulos
en las cosas más importantes: de la araña en tejer y zurcir,
de la golondrina en la construcción de las casas, y del cisne y
el ruiseñor melodiosos en el canto, por imitación.¹⁶⁸

Pero sería, indudablemente, Platón el que aplicará a la locución una nueva acepción que será, por otro lado, la más conocida actualmente. Nos referimos a la producida al destinar el término a las artes plásticas. Este hecho, sin embargo, no implicó, al menos en Platón, el que sus antiguas acepciones cayeran en desuso. Lo único que se consiguió con ello fue el de dar una mayor amplitud a la idea que se había tenido hasta entonces de la

¹⁶⁶ El uso del término mimesis no aparece durante el período arcaico ni en Homero ni en Hesíodo.

¹⁶⁷ Es probable que este segundo concepto fuera ya apuntado por Heráclito, aunque referido, no ya a la naturaleza exterior, sino a la propia naturaleza humana. Ver Hipócrates, *De victu* I, 11. Por otro lado, también encontramos este sentido de mimesis en Aristóteles.

¹⁶⁸ Plutarco, *De sollert. anim.* 20, 974a.

mímesis o imitación que a partir de entonces serviría tanto para designar los rituales y danzas practicados por los sacerdotes, como las representaciones preformadas por los actores o la copia que los pintores y escultores hacían de los elementos naturales.¹⁶⁹

En cualquier caso la mímesis platónica encierra una cuestión que creemos es necesario plantear: el artista, al reproducir un elemento de la naturaleza, lo que realmente hace, según Platón, es crear una imagen de ese objeto, es decir, y aquí viene el problema, lo que el artista crea no es más que una imagen *parecida* a la realidad, una ilusión en la que, generalmente, colores y formas quedan deformados a fin de ofrecer una belleza de conjunto que, en definitiva, es la finalidad del arte de la época.¹⁷⁰ Frente a este problema relacionado con la apariencia y la falsedad, Platón se expresa, en el *Sofista* de la siguiente manera:

Extr.: Siguiendo, entonces el mismo método de división ya intentado, creo que debemos volver a reconocer dos formas de imitación; pero todavía no puedo darme cuenta en cuál de las dos debemos descubrir el tipo que estamos buscando.

Teet.: De todos modos, haz primero tu división, y dínos a qué formas te refieres.

Extr.: Una de las artes que veo contenidas en él es el hecho de hacer copias. El ejemplo acabado de ésta consiste en la

¹⁶⁹ Hay que reconocer, no obstante, que si bien es cierto que Platón se sigue refiriendo con la mímesis a la música (*Leyes* 798d) y a la danza (*Leyes* 655d), la única alusión a las artes plásticas la encontramos en *la República* 597d donde dice: «¿Y acaso podemos llamar al pintor artífice y autor de tal cosa? En modo alguno... Me parece que se le llamaría más adecuadamente imitador de lo que aquéllos son artífices...». Con estas palabras lo que pretende el autor no es más que un ataque hacia las representaciones del arte las cuales, aunque consideradas como imitaciones de cosas reales, se encuentran a una distancia doble de la realidad. No sería de la misma opinión su "discípulo" Plotino quien en las *Enéas* V 8, 1 se expresa al respecto de la siguiente manera:

Y si alguien desprecia las artes porque obran imitando la naturaleza, en primer lugar hay que decirle que también las cosas naturales imitan otras cosas; en segundo lugar debemos saber que las artes no imitan simplemente lo visible, sino que se remontan a las razones de las que deriva la naturaleza; además, también que producen mucho por sí mismas; pues añaden cualquier cosa que falta, como poseedoras de la belleza.

¹⁷⁰ Se trata, al fin y al cabo, de crear una belleza aparente adulterando unas proporciones que son realmente bellas.

creación de una copia que se adecue a las proporciones del original en las tres dimensiones y dé a cada parte su color correspondiente.

Teet.: ¿Por qué? ¿No es eso lo que todos los imitadores tratan de hacer?

Extr.: No aquellos pintores o escultores cuyas obras tienen un tamaño colosal. Si produjeran las proporciones reales de una figura bien hecha, como tú sabes, las partes superiores parecerán demasiado pequeñas y las inferiores demasiado grandes, puesto que a unas las vemos a distancia y a otras de cerca.

Teet.: Eso es verdad.

Extr.: De tal modo los artistas, dejando que la verdad se cuide sola, elaboran en realidad sus imágenes no con las verdaderas proporciones, sino con aquellas que las hagan hermosas.

Teet.: Sí.

Extr.: Y la subdivisión correspondiente del arte de la imitación puede ser llamada con el nombre que acabamos de usar: hacer copias.

Teet.: Puede ser.

Extr.: Y bien, ¿cómo hemos de llamar a aquellas que parecen ser copia de una figura bien hecha porque no se las ve desde el punto de vista adecuado, pero que, a los ojos del experto, no serían ni siquiera semejantes al original que quieren copiar? Puesto que quieren ser una copia, pero no lo logran, ¿no las podríamos llamar simulacros?

Teet.: Indudablemente.

Extr.: Y ésta es una clase muy extensa, pues abarca las pinturas y las imitaciones de toda índole.

Teet.: Es verdad.

Extr.: Entonces el nombre más apropiado para el arte que crea no una copia, sino un simulacro, será el de “hacer simulacros”.

Teet.: Perfectamente.

Extr.: Éstas, en consecuencia, son las dos formas de hacer imágenes a que me refería: hacer copias y hacer simulacros.

Teet.: Bien.¹⁷¹

Así, el arte “imitativo” quedaría incluido dentro del arte de hacer simulacros, no copias,¹⁷² y sus obras concebidas «como

¹⁷¹ Platón, *Sofista*, 235b-236c.

análogas a las sombras y a los reflejos de los objetos naturales, “simulacros” de cosas que son en sí sólo imágenes del mundo real de las Formas.»¹⁷³ Pero estas imágenes, aunque tienen un tipo real de existencia no son totalmente reales:

Extr.: En consecuencia, si vamos a decir que posee el arte de crear “apariencias”, fácilmente sacará ventajas sobre nosotros, manoseando nuestros argumentos en su lucha con nosotros y volviéndolos en nuestra contra. Cuando lo llamemos creador de imágenes, preguntará a qué nos referimos cuando hablamos de una “imagen”. Debemos considerar entonces, Teeteto, de qué modo responderemos a la pregunta de esta persona tan implacable.

Teet.: Diremos, evidentemente, que hablamos de imágenes en el agua o en los espejos, y también de imágenes hechas por los dibujantes o los escultores, y de otras cosas por el estilo.

Extr.: Es evidente, Teeteto, que nunca has visto a un sofista.

Teet.: ¿Por qué?

Extr.: Hará como si tuviera los ojos cerrados, o, incluso, como si no tuviera ojos.

Teet.: ¿Cómo es eso?

Extr.: Cuando le ofreces una respuesta en tales términos, si hablas de algo que se encuentra en los espejos o en esculturas, y te diriges a él como si tuviera ojos, se reirá de tus palabras. Dirá que no sabe nada de espejos, del agua ni de lo que se puede ver con los ojos, y limitará su interrogación a lo que se puede sacar en limpio de las palabras.

Teet.: ¿Por ejemplo?

Extr.: El carácter común a todas esas cosas que tú mencionaste y que pensaste que corresponde llamar con una sola palabra cuando usaste la expresión “imagen” como término que las abarca a todas. Fundamenta bien eso, pues, y afírmate para no retroceder ni un palmo frente a tu contrincante.

Teet.: Bien; ¿y qué diremos que es una imagen, sino otra cosa de la misma clase, copiada de una cosa real?

¹⁷² A pesar de ello Platón no descarta la posibilidad de que realmente exista un arte “honesto” que haga verdaderas copias, es decir, que reproduzca el objeto con sus proporciones y colores reales.

¹⁷³ F.M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 184.

Extr.: ¿"De la misma clase"? ¿Te refieres a otra cosa real, o, si no, qué significa "de la misma clase"?

Teet.: No real, ciertamente, pero parecida.

Extr.: Entendiendo por "real" una cosa que existe realmente.

Teet.: Sí.

Extr.: Y por "no real" ¿lo opuesto a lo real?

Teet.: Desde luego.

Extr.: Entonces, por "semejante" entiendes algo que no tiene existencia real, si es que lo llamas "no real".

Teet.: Pero tiene una cierta clase de existencia.

Extr.: Sólo que no existencia real, según tú afirmas.

Teet.: No; excepto que es realmente una copia.

Extr.: Entonces, aunque no tenga existencia real, ¿es realmente lo que llamamos una copia?

Teet.: Parece que lo real y lo irreal se combinan de un modo asombroso, y ello es muy extraño.

Extr.: Muy extraño, por cierto. Ves que una vez más, por entrecruzarlos en nuestro camino, nuestro sofista de múltiples cabezas nos ha forzado a admitir contra nuestra voluntad que "lo que no es" tiene una cierta clase de ser.

Teet.: Sí, ya lo veo.¹⁷⁴

A partir de este fragmento comprendemos que para Platón la imagen representada es algo dependiente, algo que, para demostrar su existencia debe pedir prestada a su medio la existencia que tiene.¹⁷⁵ Es, por tanto, un ser "no real", con lo que se sitúa, con este pensamiento, en medio de la dualidad parmeníada que sostiene que «una cosa debe ser perfectamente real o totalmente irreal.»

La representación de la Naturaleza

Tras esta breve panorámica sobre los conceptos filosóficos de la Antigüedad y su posible aplicación a la estética, es hora ya de que concretemos cómo era el arte de esta época, de que concluyamos el modo en que la naturaleza era representada. Para

¹⁷⁴ Platón, *Sofista*, 239c-240b.

¹⁷⁵ Así lo refleja también en el *Timeo* 52c.

ello avanzaremos hasta el período helenístico y nos plantearemos las preguntas que ellos mismos se hicieron.

¿Imitación o fantasía?

Hasta ahora, y como norma general, hemos encontrado la teoría de que el arte estaba basado en la naturaleza; desprendiéndonos de los prejuicios platónicos hacia el arte, especialmente hacia el ilusorio, observamos una evolución dentro de lo que podríamos llamar la forma de la representación.

Si en el arte griego arcaico podemos observar una búsqueda de formas perfectas por sí mismas, reproducidas de una forma puramente objetiva, los períodos que le siguieron procuran, no ya únicamente la representación de los objetos bellos sino el que, aunque no lo sean, lo aparenten. Quizá Aristóteles sea el autor que mejor refleje esta realidad. Así, en la *Poética* se expresa de este modo:

Siendo el poeta imitador a manera o de pintor o de cualquier otro autor de retratos, ha de imitar por precisión una de estas tres cosas, a saber: cuáles fueron o son los originales; cuáles se dice y piensa que hayan sido, o cuáles debieran ser.¹⁷⁶

El primer aspecto refleja la mimesis más pura, que imita la realidad tal cual es; el segundo implica que lo representado no es más que el reflejo de lo que debería ser, y el tercero alude a toda obra que se vale de la flexibilidad del canon preestablecido para adaptarse a la belleza que el objeto debe reflejar.

Habiendo ya tocado el tema de la mimesis en un apartado precedente, examinemos con un poco más de detalle los dos últimos aspectos.

¹⁷⁶ Aristóteles, *Poética* 1460b 8.



Escena de vendimia
Detalle de mosaico, 337-354
Roma, Mausoleo de Constantino



Escena de caza y pesca (detalle)
c. 520-510 a. C.
Tarquinia, Tumba de la Caza y la Pesca

En lo referente al segundo punto hay que reconocer que a simple vista pudiera parecer que Aristóteles comparte la teoría platónica de que la obra de arte no es más que un mero reflejo (ilusión, fantasma..., que a la vez lo es de otro). Pero esta aproximación es sólo aparente ya que, aunque es cierto que el Estagirita no definió la mimesis y que prácticamente no tocó el tema, algunos fragmentos de sus obras nos conducen hacia un punto de vista bastante alejado del platónico.

En la misma *Poética* encontramos que «en todo caso, más vale elegir cosas naturalmente imposibles, con tal que parezcan verosímiles, que no las posibles, si parecen increíbles.»¹⁷⁷ Es por ello que probablemente nuestro autor con aquello de que «... se dice y piensa que hayan sido...» no se refiera más que a la posibilidad de la invención de cosas imposibles o la representación de cosas imaginadas.

Pero hay otro aspecto importante: por muy imposible que sea lo imaginado, ha de ser convincente, posible y verosímil. Y para ello se desarrolló una nueva ciencia: la perspectiva, que consistía en la aplicación de las leyes ópticas a las artes plásticas a fin de neutralizar las deformaciones aparentes originadas en el proceso visual.

Ahora bien, esto debe hacerse de modo que se tenga en cuenta la solidez, la utilidad, la belleza... En cuanto a la belleza, cuando el aspecto de la obra sea agradable y elegante y la proporción de los miembros tenga los justos cálculos de las simetrías.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Aristóteles, *Poética* 1461b 11.

¹⁷⁸ Vitruvio, *Diez libros de arquitectura*, I 3, 2. Como premisa para conseguir la adecuada perspectiva Vitruvio estableció seis criterios a seguir:

Ahora bien, la arquitectura consiste en ordenación, que en griego se dice «taxis», disposición, que, a su vez, los griegos suelen llamar «diathesis», y en armonía, simetría, conveniencia y economía, que en griego se dice «oikonomia».

Ordenación es la conveniente adecuación de los miembros de una obra por separado y, en el conjunto, la conformidad de la proporción con vistas a conseguir la simetría; resulta de la magnitud, que en griego se dice «posotes». Ahora bien, magnitud es la adopción, apropiada al

Pero si la teoría de Vitruvio surgió como necesidad de respuesta a los múltiples problemas que planteaba la arquitectura pronto fue aplicable a la pintura tomando como paso intermedio la escenografía, es decir, el método de representación perspectiva de los edificios sobre una superficie. El que la definió más claramente fue Gémino:

La parte de la óptica llamada perspectiva investiga cómo conviene dibujar las figuras de las construcciones. En efecto, ya que los objetos no aparecen tal como son, no se considera de qué manera va a mostrarse las proporciones que tienen, sino cómo ejecutarlas como aparecen. Y fin del

resultado total de la obra, de los módulos de la obra misma y de cada una de las partes de sus miembros.

Por su parte, disposición es la adecuada colocación de los elementos y el elegante resultado de la obra en su construcción con calidad... Esto nace de la reflexión y la invención. Reflexión es la atención llena de afán, aplicación y diligencia por el resultado propuesto con placer. Invención, por su parte, es la resolución de problemas oscuros y la explicación, descubierta por una energía activa, de una cosa nueva. Estos son los límites de la disposición.

Euritmia es una forma bella y un aspecto conveniente por la composición de sus miembros. Se obtiene cuando los miembros de una obra son de una altitud adecuada a su anchura, de una anchura adecuada a su longitud, y, en resumen, cuando todo corresponde a su simetría.

Igualmente, simetría es la adecuada concordancia que procede de los miembros de la obra misma y la correspondencia del módulo fijado para conseguir de partes separadas una impresión de figura de conjunto. Como en el cuerpo humano del codo, el pie, la palma de la mano, el dedo y las restantes pequeñas partes resulta la simétrica cualidad de la euritmia, así también ocurre en la realización de los edificios. Y, en primer lugar, en los templos del grosor de las columnas, de un triglifo o incluso de un módulo... de los miembros se consigue el cálculo de las simetrías.

Conveniencia, por su parte, es el aspecto corregido de una obra compuesta por elementos aprobados con autoridad... se obtiene por la convención, que en griego se dice «thematismos», la costumbre o la naturaleza. Economía, a su vez, es la adecuada repartición de recursos y lugares, y el parco y racional control del gasto en las obras... Parece que conviene que las casas de las ciudades se construyan de una manera; de otra para aquellos cuyas ganancias afluyen de sus posesiones en el campo; no del mismo modo para los usureros; de otra manera para los hombres ricos y refinados; en cambio, para los poderosos, por cuyas ideas se gobierna el estado, se dispondrán de acuerdo con sus necesidades, y, en general, las distribuciones de los edificios deben acerse adecuadas a cada persona. (*Diez libros de arquitectura* I 2, 1-9)

Evidentemente el texto de Vitruvio se refiere a la arquitectura, sus conceptos fueron aplicados a la mayoría de las artes, incluida la música.



Entrada de una flota en el puerto (detalle)
Pintura al fresco procedente de Tesa, c. 1500 a. C.
Atenas, Museo Arqueológico Nacional

arquitecto es hacer su obra de aspecto bien proporcionado y encontrar las formas de evitar en lo posible los engaños de la vista, buscando no la verdadera igualdad y proporción, sino la que se presenta a la vista.¹⁷⁹

Así la escenografía -o uso de la perspectiva- se convierte en el método que utiliza el pintor para reproducir basándose, no ya en las medidas reales, sino en las aparentes, es decir, es el método que el artista utiliza para crear una ilusión. En palabras de Proclo:

Descubrir recursos para conseguir la ilusión óptica, no buscar la igualdad y armonía reales, sino las ópticas.¹⁸⁰

De este modo lo aparente se “convierte” en real y el arte pasa de ser una simple copia para reflejar una ilusión.

¿Normas o intuición?

Siguiendo el planteamiento pitagórico de la armonía cósmica, llegamos a la conclusión que para imitar, o tratar de imitar, un determinado objeto que se rige por unas proporciones armónicas preestablecidas, el artista ha de hallar o calcular ese orden matemático.

El resultado al que llegaron fue al establecimiento de un canon que, basado en las proporciones apreciadas en los elementos naturales era potencialmente aplicado a la representación artística. Con él encontraron una garantía de la perfección, la cual, dice Polícleto, «nace poco a poco por medio de muchos cálculos.»¹⁸¹

¹⁷⁹ Gémino, *Auszüge aus Geminus*, en *Damians Schrift über Optik*, de. R. Schöne, 28, 1897.

¹⁸⁰ Proclo, *Definiciones* 135, 13. Como podemos observar el enfoque de la visión clásica sobre la perspectiva era puramente descriptiva, no sería hasta la llegada de Cicerón que esta ciencia adquiriera un carácter sociológico e incluso psicológico.

¹⁸¹ Filón, *Merchan*. IV, 1.

Ello conllevaba la postura, un tanto radical, de que el mundo estaba compuesto de múltiples formas orgánicas que estaban expresadas matemáticamente. La naturaleza misma ya tenía sus propias leyes, fijas e inmutables, y no era, por tanto, función del artista el desarrollar unas nuevas leyes, sino el descubrir las primigenias.

Pero, por otro lado, con todo lo que comúnmente se dice sobre el canon y que si representa una especie de corsé para el arte, hay que reconocer que, a pesar de su rigidez, existía una cierta flexibilidad, aunque ésta siempre en beneficio de la belleza ideal.¹⁸²

Y esta flexibilidad será la que favorecerá el mayor cambio: el realismo basado en la expresión matemática de la naturaleza dejaba paso a un naturalismo basado en la expresión de las formas vivas que se acercaban más a la naturaleza. El arte había dejado de ser copia para pasar a ser síntesis. La síntesis de una idea, como diría Alcínoo, preconcebida:

Es preciso que el modelo preexista y si el modelo no existe externamente en algo, sin duda cada artista, teniendo en sí mismo el modelo, aplica su forma a la materia.¹⁸³

Esto planteaba la cuestión de qué era más importante si la forma o el contenido, de si el arte debía ser objetivo o subjetivo. Si bien es cierto que encontramos posiciones encontradas ante el hecho de dar respuesta a esta pregunta, también lo es que las posturas más estrictas respecto a la obediencia a las normas de representación se ciñen más bien al período arcaico, siendo mucho

¹⁸² Las irregularidades en la aplicación del canon clásico ya fueron apreciadas en 1837 por J. Pennthorne y J. Hoffer. Sobre este tema ver F.C. Penrose, *An Investigation of the Principles of Athenian Architecture*, 1851; G. Hauck, *Subject Perspective of the Horizontal Curves of the Doric Style*, 1879; W.H. Goodyear, *Greek Refinements*, Yale University Press, 1912 o Pennethorne, *The Geometry and Optics of the Ancients*, 1978.

¹⁸³ Alcínoo, *Isagoga* IX.

más liberales a este respecto tanto los artistas como los filósofos posteriores.¹⁸⁴

Pero, a pesar de ello podemos encontrar testimonios helenistas que nos muestran cómo ya, incluso los arcaicos y clásicos dejaban un sello personal en su obra:

Pero esto mismo, que está en la naturaleza de las cosas, puede transferirse también a las artes. Uno solo es el arte de esculpir, en el que destacaron Mirón, Policeto, Lisipo; todos ellos fueron diferentes entre sí, pero de modo que no querías que ninguno fuera diferente de sí mismo. Uno solo es el arte y método de la pintura, y, sin embargo, fueron diferentes entre sí Zeuxis, Aglaofonte, Apeles, y no hay ninguno de ellos al que parezca faltar algo en su arte.¹⁸⁵

Y es que, como diría Dionisio de Halicarnaso refiriéndose, en este caso, a la poesía, «las palabras son imágenes del alma de cada uno.»¹⁸⁶

¿Naturaleza o Arte?

El mundo es bello, y resulta evidente por su forma, su color y la variedad de los astros en el mundo; pues el mundo es esférico y ésta es la mejor de todas las formas... y su color es hermoso... y es bello por su magnitud. En efecto, es hermoso lo que contiene todas las cosas de la misma

¹⁸⁴ Algunos autores arcaicos como Nicias (Demetrio, *Sobre la elocuencia* 76) ya se pronunciaron a este respecto y, a pesar de lo que primeramente pudieramos pensar, consideraron que lo importante de una obra no era únicamente la forma, sino también el contenido:

El pintor nicias también solía decir que es una parte no pequeña del arte pictórico el escoger un tema muy importante y pintarlo, y no reducir el arte a pequeñeces, como pajarillos o flores, sino combates a caballo y naumaquias... pues creía también que el tema mismo era parte del arte pictórico, como los mitos de los poetas. En efecto, no es sorprendente que también en los discursos la grandeza surja de grandes asuntos.

¹⁸⁵ Cicerón, *Sobre la oratoria* III 7, 26.

¹⁸⁶ Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Roman.* I 1, 3.

naturaleza, como un animal y un árbol. También esos fenómenos completan la belleza del mundo.¹⁸⁷

Efectivamente el mundo era bello, pero era bello en conjunto, era bello por la unión armónica de todos los seres que contenía, pero ello no quería decir que fuera bello en cada una de sus partes.

Así como los pensadores de la Antigüedad reconocían que el arte estaba basado en la naturaleza, también reconocieron que la belleza absoluta no existía en la naturaleza, por lo que la función de los primeros artistas fue la de agrupar los distintos aspectos, que aisladamente podían considerarse bellos, en un solo elemento a fin de configurar una obra que apareciera, al menos a los ojos del espectador, bella.

Ya los pensadores clásicos se dieron cuenta de ello, y al reconocer la pluralidad del mundo reconocieron también la del arte de imitarla:

Quizá la naturaleza desee vivamente los contrarios y de ellos resulta la armonía, no de los iguales; ... y parece hacer esto el arte al imitar la naturaleza.¹⁸⁸

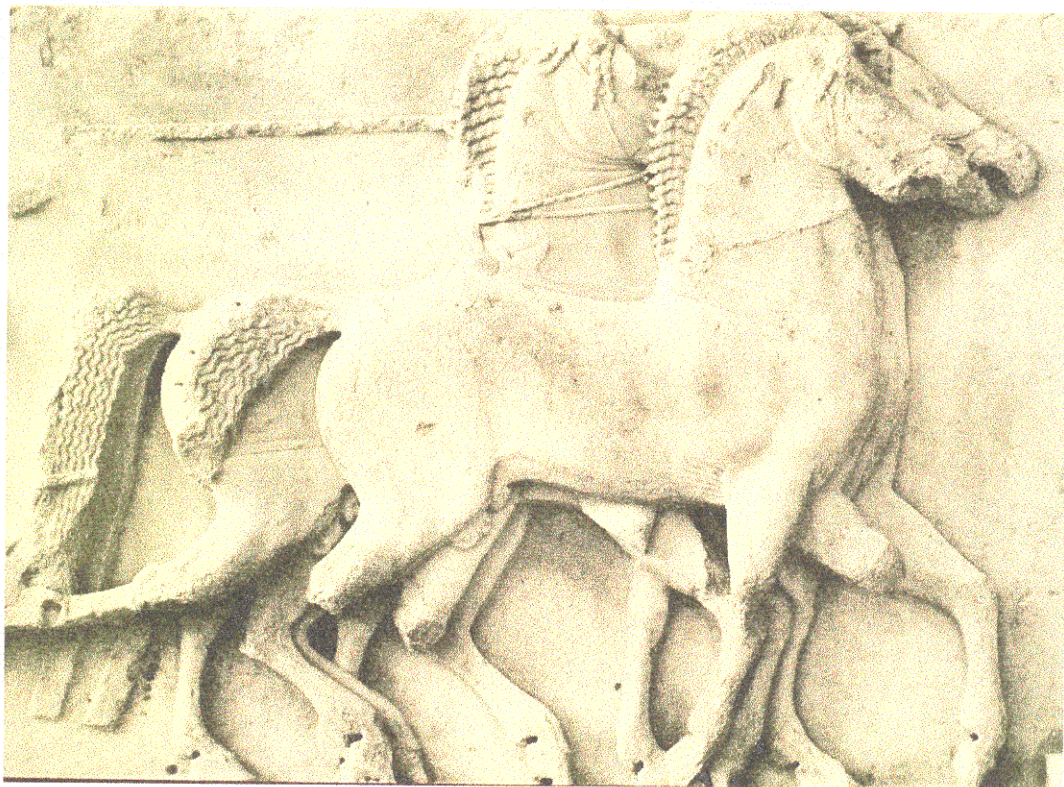
Pero si Heráclito quería aproximarse a la mimesis objetiva con estas palabras, nosotros pretendemos ir más allá. Alcanzar el hecho de que el artista, por mediación de su obra, no ya sólo iguale a la naturaleza al reflejar en ella sus polos opuestos, sino que, al elegir de ella únicamente lo que es bello, la supere, pues, en palabras de Aristóteles, «es preciso superar el modelo.»¹⁸⁹

Pero quizá los que más claramente expresaron esta idea o, ¿por qué no decirlo?, necesidad en la representación de la naturaleza fueran los helenistas al sostener que la verdadera

¹⁸⁷ Posidonio, (Aecio, *Plac.* I 6).

¹⁸⁸ Heráclito, (Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 369b 7).

¹⁸⁹ Aristóteles, *Poética* 1461b 12.



Cuadriga
c. 525 a. C.
Delphi, Grecia

función del arte era, simplemente, la de seleccionar la belleza del mundo:

Los cuales (*sc.* los pintores), recogiendo belleza de todos y cada uno de los detalles, tras reunirlos artísticamente procedentes de diferentes cuerpos para conseguir una sola representación, crean una única belleza, sana, adecuada y armónica ella consigo misma. Porque no podrías hallar en realidad un cuerpo exactamente igual a una estatua, pues las artes aspiran a lo más bello.¹⁹⁰

Pero, no olvidemos que esta breve exposición de opiniones surgieron de un mundo donde la Retórica nació como arte, un mundo trucado por los sofistas, un mundo donde la naturaleza era contemplada, conjuntamente, a través del prisma de la ciencia y el de la mitología, un mundo, en definitiva, que mantenía una constante lucha entre el racionalismo más puro y el idealismo más ingenuo.

Y el arte no pudo menos que reflejar esta situación. De ahí que a la única conclusión a la que, junto con Longino, podemos llegar, es la siguiente:

... el arte es perfecto cuando parece que es una obra de la naturaleza y ésta tiene éxito cuando subyace en ella el arte sin que se note.¹⁹¹

¹⁹⁰ Máximo de Tiro, *Or.* XVII 3 (Hobein, 211). Esta misma idea ya fue claramente expresada por Cicerón en *De inventione* II 1, 2-3 donde narra la anécdota de Zeuxis: «"Así pues presentadme, por favor", dijo "a las más bellas de las muchachas, mientras pinto lo que os he prometido, para que la verdad sea transferida de un modo viviente a una copia muda". Entonces los crotoniatas por decisión pública reunieron a las muchachas en un lugar y concedieron al pintor la posibilidad de elegir a la que quisiera. Y, efectivamente, él escogió a cinco, cuyos nombres muchos poetas transmitieron a la posteridad, porque eran aprobadas por el juicio de quien debía tener el más verdadero juicio de la belleza. Pues no pensó que todas las cosas que requería para la hermosura pudieran hallarse en un solo cuerpo, porque la naturaleza no ha creado nada perfecto en todas sus partes en un único caso.»

¹⁹¹ Pseudo-Longino, *Sobre lo sublime* XXII 1.

Capítulo tercero

LA EDAD MEDIA
LA NATURALEZA: EMANACIÓN DE LO UNO

I INTRODUCCIÓN

*Intellige ut creadas,
crede ut intelligas*

Quizá uno de los principales problemas que nos encontramos cuando intentamos abordar el pensamiento de la Edad Media es el de su gran amplitud temporal. Tradicionalmente se ha considerado la Edad Media como "el período que abarca desde el fin de la Antigüedad (siglo V) al principio de la edad moderna (siglo XV)"¹⁶⁸, aunque existe, hoy en día, una tendencia creciente a restringir el término "medieval" a los últimos cuatro siglos, a los comprendidos entre la "Edad oscura" y el Renacimiento¹⁶⁹. A pesar de esta división nosotros vamos a estudiarla como un todo unitario ya que hemos considerado que los primeros seis siglos, aunque basados en las traducciones de los autores de la Antigüedad, no fueron más que una aportación apreciable al pensamiento posterior.

Pensada como bloque unitario la Edad Media ha sido siempre concebida más como una época religiosa que filosófica, aunque no podemos relegarla únicamente a este primer aspecto ya que, si bien hay que reconocer que estaba dominada por una religión casi universalmente reconocida -el cristianismo-, su

¹⁶⁸ Heinzmann, *Filosofía de la edad media*, p. 15

¹⁶⁹ Existe una división clásica de este período en Alta y Baja Edad Media, tal y como analiza J.L. Romero en su libro *La Edad Media*

actividad espiritual estaba en su mayor parte dedicada a lo que podríamos denominar una teología metafísica.¹⁷⁰

Dios, alma, mundo, son los tres objetos en los que se centra el principal quehacer existencial de esta edad. Pero, ¿no lo eran también de los filósofos griegos, y de los árabes y los judíos?

La diferencia radica fundamentalmente en el objeto del que parta ese filosofar, ya que si bien los griegos partieron desde el mundo exterior y los árabes y los judíos del alma y del interior de las cosas, los medievales lo hicieron desde Dios. El mundo cosmocéntrico de los presocráticos se había convertido, en la Edad Media, en un mundo teocéntrico, donde primaba la actividad exclusiva de Dios. Ya no se trataba tan sólo de conocer el mundo, la naturaleza y los seres de la creación, se trataba de encontrar en ellos el *vestigium Dei*, la huella de Dios.

¿Cómo había podido llegarse a esta idea de Dios como principio y fin de un mundo eterno si las únicas enseñanzas conocidas por aquel entonces tenían un origen pagano?

Es cierto que los cristianos que habían recibido una formación secular asumieron con ella una gran cantidad de tradición pagana, lo que significó una rápida difusión de la magia y los poderes ocultos a través de todo el Imperio Romano durante los primeros años de la Era Cristiana. Surgieron nuevos tratados y teorías que, aunque incorporaron elementos de las filosofías más comunes por aquella época como el platonismo, el neoplatonismo o el estoicismo, representaban una reacción contra la tradicional aproximación racional que habían tenido los griegos ante el universo, ya que lo entendían y explicaban por las vías de la magia, la intuición y el misticismo.

¹⁷⁰ Entendemos como metafísica aquella doctrina objetiva que trata de lo fundamentalmente experimentable y trascendente, esto es, de las tres ideas kantianas: Dios, alma y mundo. La metafísica, por la necesidad que encontró la Iglesia de modificar su actitud sobre el conocimiento y la ciencia pagana, por la necesidad de aportar una nueva explicación física sobre el mundo, por la necesidad de trascender por la fe la filosofía física, se convirtió en la "ciencia bisagra de la filosofía y de la teología", en el nexo de unión entre la filosofía física griega y la visualización que del mundo tiene el teólogo.

Por tanto, la contestación a esta pregunta requiere que nos remontemos a esos primeros siglos considerados como la Edad Obscura o Alta Edad Media, en los que la Escritura Hebrea, la filosofía griega, las religiones misteriosas y los ritos primitivos sirvieron de base para que los primeros Padres de la iglesia trazaran las líneas generales de la teología y la ética de la fe cristiana.

Como hemos visto, las antiguas filosofías griegas estaban claramente fundadas en la observación del mundo visible. Quizá de entre todos aquellos pensadores el que más influencia tuvo en el especulación medieval fuera Aristóteles ya que, en una forma imperfecta, sus obras fueron la única fuente conocida a principios de la Edad Media del conocimiento científico de los griegos. Basándose en la observación detallada de los fenómenos, Aristóteles fundó una nueva física que, aunque no tan objetiva como la de Demócrito, trataba de expresar el sentido directo que del mundo tenía la percepción humana en términos de ideas naturales a su mente.

Si bien es cierto que Aristóteles estuvo más interesado en la observación de la naturaleza de lo que lo estuvo su maestro Platón, los modos de pensamiento inaugurados por éste alcanzaron cotas superiores con el neoplatonismo, cuya filosofía era el último producto del paganismo tardío. El carácter místico del neoplatonismo hizo que, de alguna manera, fuera fácil reconciliarlo con la religión cristiana. La *gnosis* o conocimiento secreto de los misterios revelados a unos pocos escogidos, la doctrina de la *simpatía* entre los elementos del cosmos, la *nueva ciencia* de orientación práctica para desentrañar los entresijos del destino (la mántica o la astrología) o para actuar sobre los demás (el ocultismo y la magia-teúrgica), serán las bases propuestas por el neoplatonismo para que el hombre alcance su máxima aspiración: la unión con la divinidad, la salvación, el conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen¹⁷¹. Para ello el neoplatonismo conservó y absorbió todas las tradiciones

¹⁷¹ Alsina Clota, *Op. cit.*, p. 24 y ss.

populares, todos los desarrollos de la astrología y la magia¹⁷², así como las corrientes de las fes orientales como el Maniqueísmo y el Mitraísmo¹⁷³, que enunciaban un dualismo de los poderes de lo bueno y lo malo, destinados a aparecer una y otra vez a lo largo de la historia, y a los que el cristianismo sacará el máximo partido.

Pero si el mundo pagano había llegado a convertirse en algo poco fiable, en algo carente de sentido, en un arte de hechicería como llegarán a decir algunos hombres de la época,¹⁷⁴ el mundo cristiano no portaba un espíritu mucho más radiante. La sombra del pecado y con ella la esperanza y el temor del cielo y del infierno, la mediación para obtener la salvación por un lado y evitar la condenación en las llamas por otro, revoloteaba sobre la mentalidad medieval. Y este temor, no sólo ante este mundo, sino también ante el siguiente, hicieron que el hombre medieval se dejase guiar por la autoridad, una autoridad que trascendía un mensaje de esperanza y reconciliación: el mensaje de Cristo.

Ante tal perspectiva de oscuridad y desolación, no es de extrañar que la Iglesia no se dedicara al estudio e investigación de la naturaleza con una mente abierta, es más, que demostrara un escaso interés¹⁷⁵ ante el conocimiento secular. Su objetivo era mucho más ponderable. Su misión era mucho más edificante. Se

¹⁷² Numerosos autores cristianos medievales -san Agustín, Hipólito, san Gerónimo, san Alberto Magno, etc- se basaron y expusieron sus teorías en estas materias.

¹⁷³ En las llamadas religiones misteriosas se pueden encontrar ritos de iniciación, sacrificios, y comunión con los poderes divinos, todos ellos equiparables, de alguna manera, según Dampier (*A History of Science and its Relation with Philosophy and Religion*, p. 65) con el dogma cristiano. A pesar de ello todas estas teorías siguen siendo objeto de discusión entre historiadores y teólogos debido a que nuestro conocimiento de estas religiones dista bastante de ser completo. Ver Gardner en la enciclopedia de Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XVI, 1926, p. 310.

¹⁷⁴ Ya Plotino habla en las *Enéadas*, IV, 3, 17 de las almas «aprimionadas por los lazos de la ilusión», Plotino definirá la vida terrena como un *espejismo*, y san Agustín afirmará que esta vida no es más que la comedia del género humano. En realidad no se trata más que de un sentimiento consciente de frustración y caducidad, de un reconocer la pequeñez del mundo humano ante la infinitud del cosmos.

¹⁷⁵ En realidad más que "escaso interés" se debería decir "franca aversión". La ignorancia se exaltaba como si fuese una virtud. El Obispo Teófilo mandó quemar una de las ramas de la Biblioteca de Alejandría en el año 390; la última matemática de Alejandría, Hipatia, hija del astrónomo Theon, fue asesinada con extremada crueldad por un monje cristiano instigado por el Patriarca Cirilo. El conocimiento secular había llegado a convertirse en un sinónimo de ateísmo y fue combatido, por ello, con igual fuerza que éste.

trataba de establecer las pautas para salvar a la humanidad. Las obras y conocimientos científicos de la Antigüedad fueron cribadas y combinadas con el Cristianismo para mayor beneficio de éste. Se trataba de ilustrar la doctrina de la Iglesia o los pasajes de las Escrituras sin ningún sentido crítico y en algunos casos sin tan siquiera rigor científico. Los datos se llegaban a modificar en beneficio de las necesidades retóricas del momento. Para qué «discutir la naturaleza y la posición de la tierra», decía san Ambrosio, si ello «no nos ayuda en nuestra esperanza de la vida venidera»?

En el año 529 por orden del emperador Justiniano se cerraron las últimas escuelas del neoplatonismo místico. La filosofía pagana había muerto y el cristianismo habíase hecho indestructible conquistando la supremacía del mundo a costa de una ruptura con el pasado. Grecia y Roma habían dejado de existir, no tan sólo como estados políticos sino también como estructuras sociales.¹⁷⁶

Europa y su posición intelectual habían caído en una noche oscura de la que, por otra parte, no tardaría mucho en salir.

La organización del clero y el surgimiento de los monasterios que facilitaron el retiro espiritual y la vida segura - para algunos-, hicieron posible que poco a poco fuera haciéndose la luz entre tan densas tinieblas. El interés por la agricultura - necesaria para la vida monástica- y por la medicina -no olvidemos que la atención al enfermo era una obligación de la Iglesia-, hizo que se sintieran abocados a estudiar los compendios de las obras de Hipócrates y Galeno, lo que les condujo a un nuevo y creciente interés por la física.

La trayectoria siguiente hasta el resurgimiento del conocimiento es fácil de seguir. Para ello es necesario que nos traslademos primero a la Corte Imperial Bizantina de Constantinopla, Siria y Persia que recogió a los neoplatónicos

¹⁷⁶ Ver Dampier, *op. cit.*, p. 68 y ss. y Alison, *History of Europe*, vol. I, Edimburg and London, 1853, p. 31

expulsados de Atenas en el 529 y donde formaron la escuela de Jundishapur, centro éste donde convivieron y se mezclaron las filosofías de Platón y Aristóteles con las orientales. Enseñanzas, todas ellas que fueron transmitidas por toda Europa, especialmente España¹⁷⁷, a través de las conquistas árabes en el siglo VII.¹⁷⁸

El aprendizaje estaba haciendo un progreso considerable. La creciente demanda de enseñanza pronto convirtió a los monasterios en lugares demasiado pequeños, empezando a asumir la forma de lo que hoy consideraríamos universidades y en donde los temas fundamentales de enseñanza serían la gramática, la retórica y la dialéctica, un *trivium* elemental que trataba de las palabras y que se completaba con un *quadrivium* compuesto con aquellas disciplinas que trataban de las cosas: la música, la aritmética, la geometría y la astronomía.

El proceso de reconstrucción que comenzara tímidamente en la soledad de los monasterios benedictinos se hallaba ahora en pleno apogeo. Se empezaron a conocer las obras completas de los autores de la Antigüedad gracias a las traducciones hechas, principalmente en España¹⁷⁹, de los textos árabes. El conocimiento

¹⁷⁷ En España confluyeron varios factores que favorecieron el desarrollo de las civilizaciones árabes, judías y cristianas y sus escuelas de pensamiento, ya que en ella, a parte de los cristianos, se habían establecido los judíos sefardíes expulsados de Palestina por el emperador Tito, judíos que todavía conservaban vivas las tradiciones de las enseñanzas alejandrinas. La comunicación abierta que mantuvieron, judíos y cristianos, con Oriente después de la conquista de los árabes en el 711 y la libertad de pensamiento favorecida por los árabes facilitó el establecimiento de escuelas y colegios donde se trataba de armonizar la literatura sagrada con la filosofía griega o, lo que es casi lo mismo, entre aquellos que basaban su verdad tanto en la revelación como en la experiencia mística y aquellos que se basaban en la razón y en las conclusiones racionales. Quizá la fama de las escuelas hispano-árabes provenga de dos figuras importantes del pensamiento: Averroes y Maimónides. El primero estableció una separación entre la filosofía y la religión, indicando que la teología, una mezcla de las dos, no era más que una fuente de mal para ambas, ya que, por un lado, mostraba una falsa impresión de la hostilidad entre la religión y la filosofía y por otro corrompía la religión por una pseudociencia. Ver Dampier, *Op. cit.*, pp. 76-77. El segundo, más interesado por la física, las matemáticas y la astronomía, influyó considerablemente en el pensamiento medieval levantando controversia al considerar toda la historia bíblica como algo puramente simbólico. Véase H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard, 1934; *Isis*, No. 64, 1935, p. 543.

¹⁷⁸ Un tratamiento más exhaustivo sobre la expansión de las enseñanzas árabes en Europa lo podemos encontrar en J.W. Thompson, *Isis*, No. 38, 1929, p. 184.

¹⁷⁹ En España se puede datar una tradición de traductores desde 1125 al 1280 a los que debemos «textos de Aristóteles, Ptolomeo, Euclides y los físicos griegos, Avicena, Averroes y

secular, que ya no era mirado con recelo, en realidad no era más que, en principio, una parte indispensable para el estudio y comprensión de las Escrituras y los escritos de los Santos Padres.

Con el descubrimiento de las obras completas de Aristóteles¹⁸⁰ se produjo un cambio de visión y la hasta entonces actitud teológica platónica, o neoplatónica, agustiniana, idealista y mística, se convirtió en racional y filosófica.

Pero no nos dejemos llevar por un falso clima de simplicidad. Si hasta entonces los cambios producidos se habían originado con una cierta naturalidad contando con una complicidad temporal, la aceptación de los textos del Estagirita requirió un gran esfuerzo, una gran amplitud de mentalidad por parte de la Iglesia y casi un siglo de controversia¹⁸¹.

Efectivamente, poco después de que se conocieran sus obras en latín, no tardaron en llegar los problemas. La religión y la filosofía se dividieron, y con ellas los grandes pensadores de la época: los tomistas y los escotistas.

de los astrónomos y matemáticos árabes, una gran cantidad de astrología y también una cierta cantidad de alquimia.» C.H. Haskins, en *Isis*, No. 23, 1925, p. 478.

¹⁸⁰ En parte debemos ese trabajo de recuperación al Obispo de Lincoln, Robert Grosseteste, maestro de Roger Bacon, quien tradujo del griego las obras del Estagirita.

¹⁸¹ Durante el siglo XIII las obras de Aristóteles fueron condenadas y aceptadas sucesivamente: en 1209 (según Dampier, en 1210 según Grant) el Sínodo Provincial de París decretó, bajo pena de excomunión, que las obras de Aristóteles sobre filosofía natural y todos sus comentarios no fueran leídos ni en público ni en secreto. Sin embargo, en 1225 la Universidad de París colocó formalmente sus obras en las listas de libros que estudiaban.

II EL UNIVERSO COMO OBRA DE DIOS

*Nada hay que no tenga una causa. Nada se debe al azar.
Todo contiene cierta sabiduría inefable.
¿Qué palabra alcanzaría a expresarla?
¿Cómo la razón humana podría abarcarlo todo con tanta exactitud
para conocer perfectamente las particularidades,
distinguir con claridad las diferencias respectivas
y revelar por completo las causas ocultas?*
BASILIO DE CESÁREA, *Homilía in Hexaëm.*, V, 8

«Dios es el *ser absoluto*, (...) es también el *acto puro*, que no tiene principio ni fin. En esa plenitud de existencia Dios es el *ser infinito*.¹⁸²» Estas palabras de san Buenaventura son un claro reflejo de la idea que se tenía de Dios en la Edad Media. Pero, cómo se había llegado a esa conclusión?, es más, ¿era posible conocer a Dios y demostrar su existencia? ¿Cuál era su poder?

En principio nadie negaba la existencia de Dios, la cuestión radicaba en si era posible llegar a su conocimiento racional. Ante esta cuestión las respuestas se podían clasificar en dos grupos: las que negaban el conocimiento racional de Dios, basando el conocimiento únicamente en la verdad revelada y en la fe, y los que creían que sí era posible mediante una combinación de éstas y la verdad de la razón humana cuyos principales exponentes eran Platón y Aristóteles. Nos encontramos de nuevo entre el clásico dilema, en el que no nos vamos a adentrar, sobre si la filosofía y la teología pueden ser compatibles.

¹⁸² Buenaventura, *De mysterio SS. Trinitatis* q. 4, a. 1, f. 6.

El pensamiento medieval, aunque anclado en la fe cristiana, necesitaba una filosofía para que fuera razonable, ésta es la postura de los que pensaban que filosofía y teología no eran contradictorias sino compatibles y que, salvo algunas excepciones, fue la que predominó. Se entendía que la simple razón ofrecía muchas limitaciones imposibles de superar sin la ayuda de la fe, por lo que los teólogos cristianos se enfrentaron, como veremos, a los diversos problemas ayudándose de las «herramientas de los filósofos, es decir, la lógica, la física y la metafísica de los filósofos griegos, árabes y judíos.»¹⁸³

En principio parece lógico pensar que si ambas ciencias fluyen en Dios como única fuente no pueden ser opuestas, pero, ¿eran los descubrimientos de la ciencia siempre compatibles con el dogma cristiano?

La condena, en 1277 de 219 proposiciones que provenían de diversas fuentes, incluyendo a Santo Tomás de Aquino, que había muerto unos años antes, parece demostrar que no era siempre así. Quizá entre todos los puntos en los que existía una cierta controversia teología-ciencia hay dos que conviene señalar por su estrecha relación con nuestro tema y que por otro lado, están fuertemente vinculados a la cuestión sobre el poder de Dios. Las cuestiones son las siguientes: ¿creó Dios el mundo? y en el caso de que así fuera, ¿era perfecto el mundo o podía haberse hecho mejor?

La creación era un hecho revelado y «es necesario, además, que dicha creación se interprete de tal modo que no reste ni disminuya el poder y la independencia de Dios»¹⁸⁴. Así lo consideraron los teólogos de la Edad Media. Por lo menos así fue hasta que Aristóteles apareció en escena, de nuevo, en el siglo XIII, proponiendo la eternidad del mundo.

¹⁸³ J.A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, p. XX, (Introducción).

¹⁸⁴ J.A. Merino, *Op. cit.*, p. 14.

Para una mentalidad que promulgaba el que la eternidad era una categoría divina y una propiedad incommunicable de Dios y por tanto, ningún ser, fuera de Él, podía ser eterno, la proposición de Aristóteles suponía un cambio excesivamente violento. Pero, si su filosofía había sido adoptada por la escolástica de la época, sentando las bases en las distintas universidades, ¿cómo podía rechazarse alguno de sus puntos?

Tarea de los teólogos fue el intentar adaptar semejante proposición al dogma cristiano.

Santo Tomás pronto encontró la respuesta. «La creación señala fundamentalmente una acción divina y, secundariamente, se refiere a aquello que recibe el ser después del no ser. La creación, pues, es algo eterno y es algo temporal: eterna es la acción divina y temporal es el efecto creativo. En Dios son eternas las ideas como paradigmas de los seres creados. Es eterno su querer, su conocer, su decir y su actuar, pero ello no exige que el mundo, en cuanto creación, deba ser eterno.»¹⁸⁵

Según estas palabras podríamos deducir que santo Tomás, aunque reconocía la eternidad de Dios, consideraba que el mundo no era infinito. Pero una visión detallada de qué era lo que entendía Aristóteles, su maestro, por infinito, nos harán cambiar de idea.

«El infinito tiene su forma de existencia: una cosa es siempre a partir de otra, siempre finita y siempre diferente.»¹⁸⁶ ¿Qué quería decir con esto? Como crítica a sus predecesores que opinaban que la infinitud era algo que lo abarcaba todo, de tal manera que nada podía existir fuera de ella, Aristóteles proponía un infinito como aquello que siempre tiene algo fuera de él. Se

¹⁸⁵ Santo tomás, *Suma Teológica*, I, n. 64, 8

¹⁸⁶ Aristóteles, *Física* 3.5.206a

trataba de un infinito potencial, no categórico, descrito como una cantidad «no tan grande que no pudiera ser mayor».¹⁸⁷

Esta visión del infinito aristotélico fue la que permitió concebir un mundo creado por Dios y que además tuviera una existencia eterna, es decir, que Dios había creado el mundo desde toda la eternidad.¹⁸⁸

Eterno o temporal, el mundo había sido creado por Dios pero, ¿cómo?

Según el profesor Grant «las interpretaciones varias sobre la creación pueden reducirse a tres tipos básicos, todos ellos derivados de los cinco primeros siglos del cristianismo. El primero fue una interpretación literal en la que se asumía que Dios había creado el mundo en seis días sucesivos y naturales de veinticuatro horas. La segunda asumía que el mundo y todas las cosas que contenía habían sido creadas simultánea e instantáneamente. La tercera opinión combinaba las dos primeras asumiendo la creación de una materia elemental e informe en un principio que era subsecuentemente transformada en nuestro mundo a lo largo de un período aproximado de seis días.»¹⁸⁹

Quizá de entre todas estas posturas la más extendida y aceptada -san Agustín, Pierre Lombard, Alejandro de Hales, san Buenaventura, santo Tomás- durante la Edad Media fuera la tercera.

Una vez más nos encontramos ante un problema difícil de explicar: el mundo había sido creado en seis días, tal como se narra en el *Génesis*, pero al mismo tiempo había sido creado simultáneamente.

¹⁸⁷ J.E. Murdoch, *Infinity and Continuity*, Cáp.28 en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 567

¹⁸⁸ Esta proposición, aparentemente absurda y, a pesar de la condena de la eternidad del mundo en 1277, tuvo una gran aceptación durante la Edad Media y el Renacimiento.

¹⁸⁹ Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, p. 83.

Probablemente fuera san Agustín uno de los exponentes más representativos de esta teoría que mantenía que todas las cosas habían sido creadas de una vez... aunque también hubo un «antes» y un «después»¹⁹⁰. ¿Cómo se entendía esto?

La respuesta es bien sencilla. Dios creó primeramente las semillas, o *rationes seminales*,¹⁹¹ de todas las cosas. Este acto de creación fue *simultáneo*. Posteriormente y en momentos sucesivos, que san Agustín hace coincidir con el orden propuesto en la narración de la creación del Génesis, las semillas se desarrollan dando lugar a las distintas cosas existentes.

La argumentación que de esta proposición hacía santo Tomás no usaba de las *rationes seminales* o, por lo menos no las denominaba de esa manera. Para Tomás, Dios creó todas las cosas también simultáneamente, aunque de una forma un tanto peculiar. En realidad lo que se crea coincidentemente no es más que la cosa como materia informe, sin diferenciación u ornamentación. La variedad de las especies no se producirá hasta que, como en el Génesis, hayan pasado seis días.¹⁹² Aparte de la dualidad entre simultaneidad y sucesión, santo Tomás preconizaba un claro intento de dejar patente la ordenación del mundo ya desde su creación. «Y así hay una buena razón de que los diferentes días fueron hechos para servir a los diferentes estados del mundo».¹⁹³

En realidad los razonamientos de san Agustín y santo Tomás no fueron más que un intento de salvar la aparente

¹⁹⁰ Con la utilización de los términos «antes» y «después» san Agustín lo único que pretende enfatizar es la sucesión en el tiempo aunque, como reconoce para dar verosimilitud al asunto de la simultaneidad, ésta fuera prácticamente imperceptible tal y como se puede ver en su obra sobre el Génesis, *El sentido literal del Génesis*, libro I cap. 34 titulado "Todas las cosas fueron hechas tanto simultáneamente como en seis días", 1: 143-145.

¹⁹¹ Ver los libros 5 y 6 de su comentario al Génesis.

¹⁹² Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 74, art. 2.

¹⁹³ Ibid.

contradicción que existía entre el *Génesis* y el *Eclesiástico*,¹⁹⁴ entre la creación sucesiva y la creación simultánea.

En la argumentación de santo Tomás -como en la de otros comentadores del *Génesis* de su misma época- se puede dividir la creación en tres fases correlativas. La primera sería la obra misma de la creación u *opus creationis* en la que Dios crea la "materia prima"¹⁹⁵ de los cielos, la tierra y el agua:

Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba desierta y vacía y las tinieblas cubrían el abismo y el espíritu de Dios revoloteaba sobre la superficie de las aguas.¹⁹⁶

La segunda fase de la creación sería la tarea de diferenciación (*opus distinctionis*) de las materias antes mencionadas:

Y dijo Dios: haya luz. Y hubo luz. Vio Dios que la luz era buena y puso Dios separación entre la luz y las tinieblas; y llamó Dios a la luz, día, y a las tinieblas, noche, y hubo tarde y mañana: día primero.

Y dijo Dios: haya un firmamento entre las aguas que ponga separación entre aguas y aguas. Hizo, pues, Dios, el firmamento y separó las aguas que hay debajo del firmamento de las que hay sobre el firmamento; y así fue. Y llamó Dios al firmamento, cielos. Y hubo tarde y mañana: día segundo.

Dijo Dios: que las aguas de debajo de los cielos se reúnan en un lugar y aparezca lo seco; y así fue. Dios llamó a lo seco, tierra y a la reunión de las aguas lo llamó mares. Y vio Dios que era bueno.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Mientras que el capítulo 1 del *Génesis* nos narra los seis días sucesivos de la creación del mundo, en el *Eclesiástico* 18.1 se nos dice que «El que lo vive eternamente lo ha creado todo juntamente». Esta cita del *Eclesiástico* serviría en muchas ocasiones de base a favor de la creación simultánea.

¹⁹⁵ En realidad el término "materia prima" es más aplicable a san Agustín que a santo Tomás ya que este último creía que, aunque sólo se mencionaran en el *Génesis*, la tierra y el agua, ya estaban allí los cuatro elementos (*Suma teológica*, I, q. 66, art. 1).

¹⁹⁶ *Génesis* 1, 1-2

¹⁹⁷ *Ibid.*, 1, 3-10

En esta segunda fase vemos cómo la materia informe del primer estadio de la creación va tomando forma. Los cielos, la tierra y las aguas se vislumbran ya como mundos separados que se verán completos en la tercera fase: la ornamentación u *opus ornatus*:

Y dijo Dios: haga brotar la tierra verdín, hierba con semilla y árboles que den frutos según su especie y tengan en sí su semilla sobre la tierra; y así fue. La tierra hizo salir verdín, hierba con semilla según su especie y árboles que dan fruto y tienen en sí semilla según su especie. Y vio Dios que era bueno; y hubo tarde y mañana: día tercero.

Después dijo Dios: haya lumbreras en el firmamento de los cielos para poner separación entre el día y la noche y sean como señales para las estaciones, días y años. Y sirvan de lumbreras en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra; y así fue. Dios hizo dos grandes luminares, el luminar mayor para presidir el día y el luminar menor para presidir la noche, y las estrellas. Y Dios los colocó en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra, para presidir el día de la noche, y poner separación entre la luz y las tinieblas. Y vio Dios que estaba bien. Y hubo tarde y mañana: día cuarto.

Dijo luego Dios: pululen las aguas con un pulular de seres vivientes y vuelen los volátiles sobre la tierra por el ámbito del firmamento de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todos los animales vivos que se deslizan, los que pululan en las aguas, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vio Dios que estaba bien. Entonces Dios las bendijo diciendo: Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas del mar y que las aves se multipliquen sobre la tierra. Y hubo tarde y mañana: día quinto.

Y dijo Dios: haga salir la tierra animales vivos, según su especie: animales domésticos, reptiles y bestias según su especie; y así fue. [...]

Y dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza: domine sobre los peces del mar y sobre las aves de los cielos, sobre los animales y sobre la tierra, y sobre todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Dios creó, pues, al hombre, a su imagen conforme, a la imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Ibid., 1, 11-27.

Pero en el relato del *Génesis* no encontramos nada explícito sobre a partir de qué fue creado el mundo. En la Antigüedad, como ya hemos visto, se barajaron varias suposiciones, pero en la Edad Media ya existía Dios, y su poder era infinito. Si bien es cierto que algunas de las hipótesis barajaron la posibilidad de que Dios hubiera creado su obra a partir de alguna materia preexistente basándose en algunos pasajes bíblicos,¹⁹⁹ la teoría que prevaleció fue la de la creación desde la nada.²⁰⁰

Esta teoría, apoyada en el *Libro II de los Macabeos*,²⁰¹ fortalecía la idea medieval de un Dios todopoderoso que era capaz de crear un mundo desde la nada en lugar de hacerlo desde una materia ya preexistente.

Pero, cómo era el mundo que Dios había creado? ¿Era totalmente perfecto o podía haberse mejorado? ¿Qué forma tenía? ¿Dónde estaba situado? ¿Existían otros mundos semejantes al nuestro? Quizá hoy, en pleno siglo XX, nos parezca esta pregunta algo fútil, pero para los pensadores medievales, tanto filósofos, como teólogos, como científicos, tenía su importancia. Veamos sus respuestas.

¹⁹⁹ En el *Libro de la Sabiduría*, 11, 17 leemos: «En efecto, tu omnipotente mano, que hizo el mundo de la materia amorfa,...» Aunque a simple vista parece que uno de los que subscribieron esta teoría fue Duns Scoto (*Ord.* II, d. 12, questiones 1 y 2) cuando dice que la nada no es causa de nada y que no le parece imposible que la materia primera exista sin forma alguna, aunque una lectura más detallada nos lleva a pensar que efectivamente Dios creó el mundo a partir de una materia amorfa, pero que esa materia también fue creada por Él, de lo que puede deducirse que se está refiriendo al primer paso de la creación descrito en el *Génesis* 1, 1-2.

²⁰⁰ Aunque en el siglo XVII Segismundo Serbellonus (*De caelo*, disp. 1, q. 1) define la creación como la «producción de algo desde la nada», pero las primeras referencias dentro del mundo cristiano a la creación desde la nada (*ex o*, a veces, *de nihilo*) las hallamos en el tratado *To Autolycus* de Teófilo de Antioquía en el siglo II (Grant, *Op. cit.*, p. 89).

²⁰¹ «Te suplico, hijo, que vuelvas tus ojos al cielo y a la tierra y viendo cuanto en ellos hay, conozcas que Dios lo hizo desde la nada, y que la raza humana de igual modo también ha sido hecha.» *Macabeos*, 7, 28.

La perfección

Las respuestas a las preguntas anteriormente formuladas dependen fundamentalmente del concepto que se tuviera del término mundo, *mundus* o, a veces, *universum*.

Basándonos en el estudio de Steven J. Dick²⁰² se pueden distinguir dos clases de mundos: el mundo como cosmos y el mundo como un simple cuerpo celeste. Teniendo en cuenta que la Edad Media estaba grandemente influenciada por la filosofía aristotélica, hemos considerado, para un mejor entendimiento del pensamiento de la época, adoptar el primer concepto de mundo y referirnos a él como cosmos,²⁰³ como «la totalidad de las criaturas [espirituales, animadas e inanimadas] contenidas dentro de una superficie que no es contenida dentro de ninguna otra superficie dentro de este mundo y que incluye la superficie contenedora.»²⁰⁴

Esta definición de Middleton condujo a «algunos estudiosos a distinguir cuatro diferentes, aunque progresivamente más restringidos, sentidos del concepto de mundo.»²⁰⁵ Estaban de acuerdo en que, en un sentido amplio, el mundo podía ser tomado como la totalidad de las cosas espirituales y corpóreas, incluyendo a Dios, las inteligencias y todos los cuerpos celestes y sublunares; una segunda opción omitía a Dios, pero continuaba manteniendo todas las demás entidades, así, el mundo estaba constituido por las inteligencias y todos los cuerpos celestes y sublunares; como tercera alternativa, el mundo quedaba restringido a los cuerpos celestes y sublunares; y, finalmente, podía estar confinado sólo a las cosas de la región sublunar.»²⁰⁶

²⁰² S.J. Dick, *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 2.

²⁰³ Además debemos tener en cuenta que el mundo como simple cuerpo celeste no se dió hasta la caída del concepto aristotélico en el Renacimiento.

²⁰⁴ Richard de Middleton, *Sentences*, I, dist. 44, art. 1, q. 4, 1571, 1:392, col. 2

²⁰⁵ Entre los escolásticos que se adscribieron a esta teoría sobre los cuatro sentidos del mundo encontramos a Nicolás de Oresme (*De celo*, I, q. 3), Alberto de Sajonia (*De celo*, I, q. 5), Galileo (*De caelo*, q. 3) y Jean Buridan (*De caelo*, I, q. 12), aunque menciona sólo el primero y el tercero.

²⁰⁶ Grant, *Op. cit.*, p. 137.

Quizá de las cuatro clasificaciones del mundo las dos más aceptadas a lo largo de la Edad Media fueran la primera y la tercera.

La primera definición que incluía a Dios, un ser perfecto, dentro del mundo, al que además había creado, no fue más que una excusa para poder debatir la perfección de éste, mientras que la tercera fue aplicada casi exclusivamente cuando se debían debatir conceptos puramente físicos.

El considerar al mundo como una totalidad que incluyera tanto a Dios como a todas las cosas espirituales y corporales existentes podía llevar a la conclusión de que éste podía ser *absolutamente*²⁰⁷ perfecto ya que contenía todas las cosas existentes concebibles y no era susceptible de ser completado en ningún aspecto.²⁰⁸

²⁰⁷ «*Perfecto* se dice, en primer lugar, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello (por ejemplo, tiempo perfecto de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar algún tiempo que sea parte de este tiempo), y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género; por ejemplo, un médico es perfecto, y un flautista es perfecto, cuando, según la especie de la propia excelencia, nada les falta (y así, por metáfora, también en las cosas malas decimos "un sicofanta perfecto y un ladrón perfecto", puesto que también los llamamos buenos, por ejemplo "un buen ladrón o un buen sicofanta". Y la excelencia es cierta perfección; pues cada cosa es perfecta y toda substancia es perfecta cuando, según la especie de la propia excelencia, no carece de ninguna parte de su magnitud natural.

Todavía se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble; pues se llaman perfectas por tener el fin, de suerte que, puesto que el fin es una de las cosas extremas, trasladando el sentido también a las cosas malas, decimos que algo ha perecido perfectamente y se ha corrompido perfectamente, cuando nada falta de la corrupción y del mal, sino que está en el extremo; por eso también la muerte se llama fin por metáfora, porque ambos son cosas extremas. Y también se llama fin la causa final última.

Así, pues, las cosas llamadas perfectas según ellas mismas se llaman así de todos estos modos; unas por no carecer de nada en el sentido del bien ni tener superación ni tomar algo fuera; otras, en absoluto, por no tener superación en cada género ni haber nada fuera; y las demás se llaman perfectas o bien según éstas, o bien por hacer algo perfecto o por tenerlo o por adaptarse a ello o por decirse de alguna manera en orden a las primariamente llamadas perfectas.» A partir de este texto de la *Metafísica* de Aristóteles (V, 16, 1021b-1022a) se establecieron dos grados de perfección: la absoluta y la relativa.

²⁰⁸ Buridan discrepaba de esta posición, ya que si Dios como entidad separada, «de acuerdo con la fe y la verdad, es de infinita deidad y perfección, y nada es mejor que la infinita deidad ni más perfecto que una infinita perfección, así como nada puede ser mayor que una infinita magnitud, si una infinita magnitud existiese» (*De caelo*, I, q. 12), Dios, más todas las demás cosas existentes no pasa de ser un conglomerado, un todo-incluido, que no puede alcanzar la perfección que tiene Dios como esencia única e insuperable.

Tomado el mundo como la totalidad de todos los cuerpos naturales, el mundo no podía ser perfecto de una manera absoluta ya que no podía existir nada mejor que Dios, y sólo a Él podía corresponderle este atributo. Pero sí que podía atribuírsele una perfección *relativa* al considerarse, no como cuerpo simple, sino como conjunto de cuerpos y, de todos es sabido, que el todo es siempre mejor que las partes.²⁰⁹

Ahora bien, si el mundo era sólo relativamente perfecto, era casi inevitable que los escolásticos cristianos se preguntaran si Dios pudo haber hecho algo mejor²¹⁰ de lo que hizo.

La perfección del mundo podía, según la escolástica, darse de tres maneras²¹¹ en el mundo que, aunque considerado como algo único, no dejaba de ser una agregación de partes.

Con la división de la perfección, nuestra pregunta original sobre si Dios pudo mejorar el mundo aporta tres respuestas diferentes:

El primer aspecto de la perfección se relaciona con las partes mismas que componen el todo, y abarca dos aspectos: la mejora sustancial y la mejora accidental de las especies, mejorando, consecuentemente, el todo.

²⁰⁹ La mayoría de los escolásticos aceptaron la perfección relativa del mundo. Era, de hecho, la única forma de justificar casos que, como la generación, la corrupción y alteración, tenían constantemente lugar en la región terrestre y que, aunque Oresme argumentara que la generación en una parte del mundo se compensaba con la corrupción en otra (*De celo*, I, q. 3), Buridan que los cambios producidos en la región sublunar no eran proporcionales a los que tenían lugar en la región celeste, por lo que el mundo no podía mantenerse en estado de perfección. En realidad todos estaban de acuerdo en que se podían observar imperfecciones en la naturaleza, pero estas imperfecciones eran las que contribuían, de alguna manera, a la perfección cósmica, ya que, según Galileo «la perfección del universo consiste en la variedad de cosas, tal y como el ornamento y la perfección de una figura se encuentra en la variedad de sus colores, algunos de los cuales son menos perfectos que otros.» (*De caelo*, q. 3)

²¹⁰ El término "mejor" es aplicable, en la Edad Media, al concepto "bondad". La bondad podía dividirse, tal y como lo distinguieron santo Tomás (*Sentencias*, I, dist. 44, art. 1) y Ockham (*Sentencias*, I, dist. 44, 1979, 4:651) en bondad esencial y bondad accidental. La primera equivalía al ser en sí mismo, la segunda estaba destinada a otras cosas como la salud y el conocimiento.

²¹¹ Grant, *Op. cit.*, p. 141.



DIOS COMO ARQUITECTO DEL MUNDO
Biblia moralizada
Siglo XIII (1220-1230)

Santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Richard de Middleton y Galileo, entre otros, opinaron que el mundo no podía ser mejorado con sólo mejorar el aspecto sustancial o, lo que es lo mismo, cambiar la esencia de las especies o partes que lo componían,²¹² ya que esto supondría, no un simple perfeccionamiento, sino un cambio tan radical que el mundo que conocemos dejaría de existir para dejar paso a otro completamente diferente.²¹³

Con respecto al otro aspecto a considerar en esta cuestión, Dios sí pudo aumentar la intensidad de los accidentes de las especies tanto cuantitativa como cualitativamente, incrementando con ello la perfección completa del mundo. Negarlo sería, de alguna manera, negar el poder absoluto de Dios.

El segundo sentido en el que se entendía que Dios pudo haber mejorado el mundo se relacionaba directamente con el orden natural o concordancia de unas partes con otras, y el razonamiento de los escolásticos era el siguiente: si las partes o especies del mundo no pueden ser mejoradas respecto a su perfección esencial, entonces tampoco se puede imponer ninguna perfección mayor de la existente al orden o relación de unas partes con otras, aunque, si Dios añadiese nuevas especies o partes, el orden sí que podría ser más perfecto.

Y el tercero implicaba la meta, esto es, la relación del orden de las partes con el fin o propósito del mundo que, como ya hemos visto, era siempre entendido como el mismo Dios. Este punto implicaba los dos anteriores. Si el mundo podía mejorarse por mediación de una modificación cuantitativa y cualitativa de los accidentes y a partir de ello mejorar su relación y orden

²¹² Sería como si a una vaca se le añadiera el atributo de la racionalidad: la criatura resultante no sería una vaca, sino una especie totalmente nueva. Si, por otro lado, a una vaca se le privara de la facultad de sentir, ya no viviría tampoco como una vaca, sino como una planta. Santo Tomás de Aquino, *Sentencias*, I, dist. 44, q. 1, art. 1, 1929-1947, 1:1017.

²¹³ En realidad Richard de Middleton consideraba que, el mundo como todo sería transformado en alguna otra cosa, aunque con respecto a sus partes sería considerado como el mismo mundo. (*Sentencias*, I, dist. 44, q. 1, 1571, 115r, col. 2, par. 4) Véase también san Buenaventura, *Sentencias*, I, dist. 44, art. 1, q. 1, 1882, 1:782, col. 1)

intrínseco, el mundo era más perfecto, y cuanto más perfecto más se acercaba a su meta, es decir, a Dios, a la suprema perfección.

De todo ello deducimos que la mayoría de los escolásticos estaban de acuerdo en que Dios podía haber hecho un mundo mejor. Ahora bien, la siguiente pregunta que surge es la siguiente, ¿por qué no lo hizo?

La respuesta es extremadamente simple: porque no quiso. Aunque quizá sea simplificar demasiado, de acuerdo con la doctrina medieval del poder absoluto de Dios, la mayoría de los escolásticos pudieron llegar a creer que, por su omnipotente y absoluta voluntad, Dios hizo lo que le apeteció. No tenía por qué haberlo hecho mejor, es más, que le confirió al mundo toda la perfección que necesitaba. Lo que hizo, por tanto, estaba bien. Veamos por qué.

En primer lugar Dios no pudo crear un mundo infinitamente perfecto ya que de ese modo sería tan perfecto como Él mismo,²¹⁴ lo cual sería absolutamente imposible ya que limitaría Él su propio poder. Lo creado debe su ser a Dios, pero no es Dios.

En segundo lugar, el mundo tal y como estaba poseía toda la armonía y perfección que necesitaba o, por lo menos, así lo creían los escolásticos.²¹⁵ Los filósofos naturales de la Edad Media -y principios de la Edad Moderna- creyeron, en parte, que Dios consiguió el más agradable estado de armonía en el mundo por medio de la diversidad más que por la igualdad,²¹⁶ es decir, basándose en la concordancia de los opuestos ya que, «incluso la belleza y la perfección de las criaturas consiste más en la variedad, numerosidad y proporcionalidad más que en la completa

²¹⁴ Buridan, *Física*, III, q. 15.

²¹⁵ Excepto los Gnósticos, la mayoría de los pensadores, desde la antigüedad hasta el XVII asumieron un mundo en perfecta armonía. Véase, Heninger, S.K., *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*.

²¹⁶ Como declaró Galileo (*De caelo*, q. 3): «La perfección del universo consiste en la variedad de las cosas.»

uniformidad.»²¹⁷ Además esta diversidad lo único que hacía era poner de manifiesto, más si cabe, el poder de Dios, ya que, en palabras de san Buenaventura, «cuanto más simple es la causa tanto más poderosa y fuerte es para producir desde sí misma y por sí misma una variadísima multitud de seres».²¹⁸

Amplia variedad de seres diversos que, con Dios como causa primera y final, estaba regida por leyes ordenadas y eternas que hicieron que el cosmos fuera concebido como un enorme concierto jerárquico de seres corpóreos del que la tierra era el centro.

Vista así la cosa parece bastante simple, pero aunque las discusiones filosóficas de los medievales están todavía vivas en el interés de algunos metafísicos modernos, su concepción general del universo físico nos parece bastante extraña, irreal y confusa ya que para la mayor parte no existía distinción entre los acontecimientos naturales, las verdades morales y las experiencias espirituales.

La descripción

A pesar de existir otras posibilidades²¹⁹ se asumía, en general basándose en la cosmología aristotélica,²²⁰ que el mundo

²¹⁷ Bernard de Verdum, *Tractatus super totam astrologicam*, p. 523. Las razones que explican y vinculan al Uno y lo múltiple, al Creador y las creaturas, fueron expuestas a través de dos posiciones: la analógica y la ejemplarista. La primera defiende «que todos los seres creados o contingentes representan y encarnan la misma perfección divina, aunque en grado diverso; todos ellos son copias y ejemplares del auténtico modelo y razón fundante, que es Dios, del que se distinguen». Basada en el sistema aristotélico, la clave de esta posición radica en la teoría de la potencia y el acto y fue principalmente apoyada por santo Tomás de Aquino. La posición ejemplarista que «consiste en subrayar las semejanzas y la relación íntima que existen entre Dios y las creaturas» está basada en la teoría platónica de las ideas que luego perfeccionaría Plotino y que sostiene que las cosas están en Dios como ideas ejemplares. Su máximo esponente será san Buenaventura. (J.A. Merino, *Op. cit.*, p. 41)

²¹⁸ San Buenaventura, *Sent II*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2.

²¹⁹ Algunos autores (san Basilio, *Exegetic homilies* o *Hexameron*, homilía 3.4) basándose en el pasaje del *Timeo* (55d-e) donde Platón asigna el cubo como la forma de la unidad básica de la tierra ya que la consideraba como el más móvil de los elementos, apoyaron la teoría de que quizá la superficie convexa del cielo empíreo o último fuera de forma cuadrada, esto es, que la

era esférico. Quizá la explicación dada por Juan de Sacrobosco en su tratado *Sobre la esfera* fuera una de las más determinantes a favor de esta teoría:

... similitud (*similitudo*), conveniencia (*commoditas*), y necesidad (*necessitas*). *Similitud* ya que el mundo sensible está hecho de similitud y de arquetipos, en el que no hay principio ni fin; por tanto, en similitud a ello el mundo sensible tiene forma redonda, en la que el principio o fin no pueden ser distinguidos. *Conveniencia*, ya que de todos los cuerpos isoperimétricos la esfera es el mayor y de todas las formas la del círculo la más capaz. Por tanto, ya que el mundo es el contenedor de todo, esta forma es la más útil y conveniente para él. *Necesidad*, porque si el mundo fuera de otra forma que no redondo -sea trilateral, cuadrateral, o de muchos lados- podría derivarse que algún espacio podría quedar vacío y algún cuerpo sin espacio, ambas conclusiones son falsas, como está claro en el caso de los ángulos proyectándose.²²¹

Según Alberto de Sajonia²²² se podían distinguir tres aspectos dentro de su esfericidad: 1) la superficie convexa del último, o más alto cielo; 2) la superficie cóncava del cielo completo, que normalmente se entendía como la superficie cóncava del cielo más bajo o lunar; y 3) la esfericidad de los cielos intermedios entre las órbitas más interiores y exteriores que se

tierra tuviera forma de cubo. La tierra redonda o esférica quedaría inscrita en un cuadrado, lo cual, por otro lado, apoyaría la palabra bíblica (*Evangelio según san Mateo* 24.31).

²²⁰ Incluso más que en las cuestiones sobre física, la cosmología aristotélica dominó hasta el siglo XVI o XVII ya que aportaba una amplia y satisfactoria descripción de la estructura del mundo. Aristóteles presentaba un bien ordenado y armonioso mundo que, debido a la sencillez de sus términos, fue rápidamente entendido por la mayoría. Su aceptación estuvo además facilitada por el hecho de que durante la Edad Media las cosmologías rivales de la antigüedad eran prácticamente desconocidas, como el sistema heliocéntrico de Aristarco de Samos o conocidas, en su mayor parte, a través de las hostiles palabras de Aristóteles, como es el caso del atomismo de Demócrito. En realidad el atomismo era doblemente condenado por su tradicional relación con el ateísmo, hecho que quizá explica el por qué el mayor tratado sobre atomismo, la obra de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas* no fuera leído durante la mayor parte de la Edad Media hasta que fuera descubierto por los humanistas en el siglo XV. Con todo, la cosmología de Aristóteles era compatible, o así se procuró, con el dogma cristiano.

²²¹ Juan de Sacrobosco, *The "Sphere" of Sacrobosco and its Commentators*, cap. 1, p. 120. El argumento de la conveniencia fue adoptado por Roger Bacon (*De celestibus*, 2, 2) y Alberto de Sajonia (*De celo*, II, q.5).

²²² Alberto de Sajonia, *De celo*, II, q. 5.

entendían estaban comprendidas entre la superficie cóncava y convexa.

Pero si la visión del mundo es, sobre todo, circular, lo verdaderamente medieval es su ordenación, ya que «lo que caracteriza al cuadro del cosmos en la Edad Media es la graduación de los valores en el espacio; los grados espaciales que iban de lo bajo a lo alto correspondían rigurosamente a los grados de valor (...) Los conceptos e imágenes relativos a lo alto y lo bajo, su expresión en el espacio y en la escala de valores, eran consustanciales al hombre de la Edad Media.»²²³

El cosmos se imaginaba como un enorme sistema compuesto de ocho -ocasionalmente nueve o diez- esferas concéntricas insertadas en un orden inmutable²²⁴ en cuyo centro se hallaba la tierra, inmóvil. En realidad lo que se hizo fue adoptar el sistema cosmológico aristotélico en el que el Sol, la Luna, los cinco planetas y las estrellas fijas estaban "pegadas", respectivamente, a una esfera; la más externa o la de las estrellas fijas, daba con su revolución diurna el movimiento aparente de todos los astros; ésta era la última esfera exterior, *firmamento* o *primum mobile*, y era la que movía todas las demás.²²⁵

²²³ M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, p. 328.

²²⁴ Ptolomeo describe en el *Almagesto* el orden de las esferas como sigue: La esfera externa es la de las estrellas fijas, dentro de la cual va la de Saturno, en cuyo interior está la de Júpiter, luego la de Marte, después las del Sol, Venus, Mercurio, la Luna y, por último, y en el centro de todas ellas, la Tierra, inmóvil. En *Las hipótesis de los planetas*, p. 80 vuelve a insistir sobre este tema, aunque expresa una cierta duda al respecto: «la ordenación de unas [esferas] con respecto a otras ha suscitado dudas hasta ahora. La esfera de la Luna es la más cercana a la Tierra; la esfera de Mercurio está más cercana a la Tierra que la de Venus, Venus más cerca que Marte, Marte más que Júpiter, éste más que Saturno y Saturno más que la esfera de las estrellas fijas. Al observar la trayectoria de los planetas parece evidente que unas esferas están más próximas a la Tierra y otras más alejadas, según una línea recta que salga del ojo: las esferas de los cinco planetas pueden estar más elevadas que la esfera del Sol, o encima de la esfera de la Luna, o bien que se hallen debajo de la esfera del Sol, o bien que unas estén más elevadas y otras más bajas, y de esta cuestión no podemos hablar con certeza.»

²²⁵ En realidad en el sistema cosmológico propuesto por el Estagirita que a su vez estaba basado en los de Eudoxio de Cnido y Calipo, era bastante más complicado que todo esto. Consistía en una serie de 55 esferas -Calipo había propuesto 33- concéntricas que rotaban a través del eje de la tierra a través del eje del universo. Los planetas estaban concebidos como fijos y suspendidos en sus respectivas esferas, por las que eran trasladados a través de movimientos circulares continuados promovidos por su amor hacia Dios. De ahí que Maimónides llegara a decir que «es el amor el que hace girar el mundo.»

A pesar de que se adoptó el sistema aristotélico de las ocho esferas, la mayoría de los escolásticos, movidos en gran parte por Averroes, llegaron a la conclusión de que si bien era cierto que solucionaba lo que ellos consideraban como verdad física, era incapaz de explicar ciertos fenómenos astrológicos. Esta fue la causa de que se admitiera la astronomía ptolemaica -si bien es cierto que resultó ser excesivamente complicada-, con la que convivió hasta que los eclipses de Kepler la suplantara en el siglo XVII.

Ambos sistemas -aristotélico y ptolemaico- garantizaban y casi santificaban la tradición de una tierra inamovible en el centro del universo. El hombre era el centro del mundo y por ello la tierra debía ocupar el mismo puesto.²²⁶ Y ya que a la tierra se le negaban movimientos, los fenómenos celestes que diariamente se podían observar quedaban explicados por los movimientos de las distintas esferas. Es cierto que ya en la Antigüedad Aristarco de Samos y Heráclito de Ponto habían propuesto un movimiento de rotación axial para la tierra manteniendo los cielos inamovibles, su teoría fue refutada por Ptolomeo, quien consideraba que, tales movimientos, aunque reconocía que podían salvar los fenómenos celestes, no podían explicar los fenómenos físicos sobre la tierra. Las teorías tradicionales quedaron eclipsadas por sus críticas hasta la llegada de Oresme y Buridan algún tiempo después.

Más allá de la tierra se situaba, por tanto, la región supralunar con su sucesión de esferas terminada por algunos en la octava esfera lunar y por otros en la novena esfera invisible. Pero, ¿había algo más allá de la última esfera?. En la Antigüedad ya se había planteado esta cuestión, llegando a la conclusión de que el mundo era una esfera finita,²²⁷ conclusión que sería adoptada por

²²⁶ La posición central de la tierra no fue rechazada formalmente hasta el siglo XVI en que Copérnico propuso el sistema heliocéntrico.

²²⁷ Los estoicos ya pensaban que el cosmos estaba rodeado de vacío y que todo lo existente estaba contenido en él. Aristóteles, por su parte, llegó a la misma conclusión de que no había nada más allá de nuestro mundo, e incluso negaba que hubiera el vacío del que hablaban los estoicos ya que el Estagirita consideraba el vacío como algo en el que la presencia de un cuerpo era potencialmente posible. Por otro lado en el *Asclepius* se considera también la



SISTEMA DE PTOLOMEO
 en *Harmonia Macrocosmica*
 Andrés Celléri, 1593

la mayoría de los escolásticos medievales como Tomás de Aquino, Buenaventura, Scoto, Bradwardine, Buridan, etc.,²²⁸ y que con la notable excepción de Robert Grosseteste concibieron como compuesta de éter.²²⁹

El éter o "quinta esencia" como lo llamaban los filósofos naturalistas²³⁰ era un concepto aristotélico que, en palabras de Bartolomé el Inglés, era definido como «algo que está más allá del globo lunar y que es de una naturaleza distinta de la naturaleza de los elementos interiores. Así el éter no es ni ligero ni pesado, ni raro ni denso y no es divisible por la penetración de cualquier otro cuerpo. Ni la corrupción ni la alteración, universal o particular, afecta a su eterna naturaleza, lo que sí que podría suceder si su origen o composición fuera trazada a partir de los elementos.»²³¹

Considerada como materia etérea homogénea tal como se desprende literalmente del *De caelo* aristotélico, el éter debía hacer posible que todos los cuerpos celestes estuvieran poseídos de las mismas propiedades, que fueran idénticos en apariencia y poder ya que estaba constituidos de la misma sustancia. Pero, ¿no representaba esto una contradicción desde el momento en que durante mucho tiempo los astrólogos habían basado sus

posibilidad de un vacío más allá de la última esfera, pero Hermes Trismegisto supone que no es un vacío donde puedan existir sustancias materiales, sino simplemente espíritus.

²²⁸ En realidad la cuestión sobre si había algo más allá del cosmos no fue tema importante hasta el 1277 en el que surgió la posibilidad de que Dios hubiera creado otro, u otros, mundos extracósmicos que fundamentaban el poder infinito y la omnipresencia de Dios. Véase Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, pp. 73-81.

²²⁹ En su *De generatione stellarum*, 33, Grosseteste dice que «una estrella no posee la naturaleza de una quinta esencia» sino de materia y forma a partir de los cuatro elementos terrestres. La teoría de Grosseteste no fue aceptada hasta que en los siglos XVI y XVII se demostró la corruptibilidad de las materias celestes cosa que era imposible en el caso de que estuvieran formadas de éter ya que éste era incorruptible.

²³⁰ Juan de Sacrobosco en su tratado *Sphere*, capítulo 1 ya se refiere a la quinta esencia situándola, con movimiento circular, alrededor de la región elemental y definiéndola como lúcida e inmune a toda variación en su inmutable esencia.

²³¹ Bartolomé el Inglés, *De rerum proprietatibus*, VIII, cap. 5 ("De aethere"). Basándose en ello Christopher Clavius en su tratado sobre la esfera, capítulo 1, distingue en el éter cinco propiedades fundamentales: 1) la región etérea incluye la región elemental como contenedor, 2) su luz es mucho más noble que la de los elementos; 3) inalterabilidad: no puede cambiarse, ni disminuir, ni incrementarse, ni generarse ni corromperse, propiedades todas ellas características de los elementos terrestres; 4) posee un continuo movimiento circular causante de una generación y corrupción continua en contraste con el movimiento rectilíneo de la región inferior y 5) que el éter es la quinta esencia.

predicciones partiendo de la base de asumir las distintas diferencias entre los planetas y las estrellas? Es más, ¿cómo se explicaban entonces la heterogeneidad observada a simple vista en un claro atardecer?

A pesar de que Aristóteles, del que indirectamente partía el conflicto, dudó de su propia definición del éter,²³² no aportó ninguna solución determinante a los naturalistas medievales que, por otra parte, al no adoptar literalmente el concepto aristotélico de la quinta esencia, no vieron el problema como tal. Si para el Estagirita todo en la región elemental, tanto órbitas como planetas o astros, estaba formado del mismo éter uniforme, para los medievales esta situación era distinta ya que distinguían, dentro de la misma región celeste, a los cuerpos de sus órbitas. Todo era éter, de acuerdo, pero un éter que se diferenciaba en densidad, de tal forma que mientras que la órbita seguía estando compuesta del éter aristotélico, los cuerpos estaban constituidos por una porción de éter altamente concentrado. En palabras de Alberto de Sajonia: «las estrellas [o planetas: *astra*] eran la parte más densa de sus órbitas».²³³ De la misma opinión fueron otros autores como, por ejemplo, Alberto Magno que declara que «una estrella o planeta es como la parte más digna de la órbita... y que la mayor densidad es la estrella en sí misma»,²³⁴ densidad suficiente como para que la luz pudiera ser reflejada y así aparecer visible a nuestros ojos.²³⁵

Esta solución resolvía el problema de las diferencias observadas entre el firmamento y los cuerpos celestes pero seguía subsistiendo otra cuestión relacionada con la disimilitud existente

²³² En *Meteorologica*, 1.3.340b, 6-10, indica que el éter no es, efectivamente, homogéneo y uniforme en cuanto a calidad, especialmente en las regiones cercanas a la región terrestre, lo que provoca ciertas diferencias observables entre los planetas y astros. El Estagirita pretende, de alguna manera, salvar las distintas apariencias advertidas entre el Sol, la Luna y los otros cinco planetas.

²³³ Alberto de Sajonia, *De celo*, II, q. 20.

²³⁴ Alberto Magno, *De caelo*, II, 3, 4.

²³⁵ Ante la cuestión de la luz de los cuerpos celestes Alberto de Sajonia provee una teoría extremadamente curiosa ya que concibe a los astros como agujeros en sus respectivas órbitas a través de los cuales se ve la luz de la última esfera exterior. Posteriormente la rechazaría al comprobar que no ofrecía explicación alguna sobre las diferencias observadas entre los cuerpos.

entre los diversos cuerpos porque estaba claro que no todos los planetas tenían la misma apariencia, eso sin contar con la disparidad existente entre éstos y los astros. Semejante disimilitud fue la que les llevó a preguntarse sobre si sería realmente cierto que estuvieran todos compuestos de la misma sustancia.

Las posibilidades, como es lógico suponer, se dividían en dos: a favor y en contra, aunque no al cincuenta por ciento ya que la más popular a partir del siglo XIII fue la segunda.²³⁶ En realidad del único que tenemos constancia que mantuviera que tanto las órbitas como los planetas presentaban la misma naturaleza es Alberto Magno cuando insiste en que «ninguna parte difiere en especie de su todo.»²³⁷

Pero, como decimos, la mayoría de los naturalistas escolásticos optaron por la diversidad y diferencia de las especies basándose, no sólo en la observación comparativa de los planetas, sino en sus diferentes propiedades y efectos. La diferencia más obvia dentro de sus propiedades era la luz. Era innegable que el único que tenía luz propia era el Sol, mientras que los demás la tenían reflejada, pero no todas las cualidades eran tan evidentes: los planetas además, poseían ciertas propiedades ocultas.

Las estrellas fijas

En realidad las discusiones sobre las estrellas fijas son poco claras en los textos medievales ya que existe una cierta confusión con respecto al término pues parece ser que la mayoría de las discusiones sobre las *stellae* cuando no llevaban el calificativo de *fixa* se referían realmente a los planetas más que a las estrellas fijas. Es más, en algún caso, como es el ejemplo de Alberto de Sajonia, se aplicó el mismo término -*Stellae*- para referirse a ambas

²³⁶ Para ser fieles a la verdad hubo algunos que evadieron la cuestión considerando que era algo indemostrable tanto el que pertenecieran a la misma especie como que no. Entre ellos encontramos a Buridan y Oresme.

²³⁷ Alberto Magno, *ibid.*

entidades.²³⁸ Desgraciadamente pocos escolásticos se expresaron sobre las estrellas, aunque es de suponer que las concibieron redondas,²³⁹ si seguimos, como siempre, las teorías de Aristóteles que, en el *De caelo* 2.8.290a.7-10, ya se expresa sobre su esfericidad, como forma más adecuada al incorruptible éter celeste del que se suponía estaban formadas.

Sobre lo que sí opinaron fue sobre su cantidad. «La multitud de las estrellas fijas es innumerable para el hombre».²⁴⁰ Y así parecía ser tras observar el firmamento. Sin embargo Ptolomeo se atrevió, no sólo a dar longitudes, latitudes y magnitudes, sino también a establecer su número: las estrellas fijas en la octava esfera eran 1,022.²⁴¹ Pero, ¿no iba ello en contra del dogma cristiano? Según el libro del *Génesis* las estrellas son incontables.²⁴² Y así, opinaron muchos. Se trató entonces, como era el caso habitual, de acomodar los descubrimientos científicos al dogma, por ello fue que san Agustín declaraba en *La ciudad de Dios* que «no hay que creer que todas ellas se puedan ver. Por lo que hay que suponer que algunas permanecen ocultas al más agudo observador.»²⁴³ Las estrellas fijas, por tanto, podían seguir siendo 1.022, pero éstas sólo eran las visibles, en realidad existían más de las que había enumerado Ptolomeo.

²³⁸ Alberto de Sajonia, *De celo*, II, q. 6.

²³⁹ Bartolomé el Inglés, en su *De rerum proprietatibus*, parece asumir la esfericidad de las estrellas, aunque, por otra parte, existe una cierta ambigüedad y bien podría estar refiriéndose a los planetas.

²⁴⁰ La cita pertenece a un texto atribuido a Aristóteles, *De mundo*, escrito en griego entre el 50 a. C. y el 140 d. C. Es necesario hacer notar que aunque no fuera escrito por Aristóteles sí expresa las ideas de este autor expuestas en el *De caelo*, II, texto 61 y en las *Metorológicas*, I, cap. 8.

²⁴¹ Ptolomeo, *Almagesto*, libros VII y VIII.

²⁴² *Génesis*, 15, 1, donde Dios, refiriéndose a Abraham dice: «mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas». San Agustín no es el único que hace alusión a esta cita del *Génesis*, el Pseudo-Grosseteste también la indica en la *Summa philosophiae*, tract. 15, cap. 6 donde además dice que muchas de ellas se nos esconden, aunque ocasionalmente aparecen.

²⁴³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XVI, cap. 23. R. Bacon, por ejemplo, suscribe esta teoría en el *De celestibus*, p. 4, cap. 5.

El Sol

Durante la Edad Media el Sol estaba considerado como el más noble entre todos los planetas. Era, como señaló Themon Judaeus «el rey sabio en medio de su reino»²⁴⁴ o, como diría Galileo, «el corazón de todos los planetas».²⁴⁵ Efectivamente, el Sol estaba situado en el medio de todos los planetas, ocupando la cuarta posición, ya fuera contando desde la Luna o desde Saturno, lo que le permitía irradiar su luz en todas direcciones.

Grosseteste, por su parte, también recalcó que no sólo era la mejor posición que podía ocupar, sino también la única, ya que si se trasladara más arriba, a la región de las estrellas fijas, los componentes de la tierra serían destruidos a causa de la reducción del calor que de él provenía. Si, por otro lado, descendiera hasta la región de la Luna, los elementos terrestres también serían destruidos, en este caso, por un exceso de calor.²⁴⁶

Desde esta posición privilegiada el Sol podía ejercer su monumental poder, como ya había señalado Aristóteles²⁴⁷, preservando la continuidad del universo ya que toda generación y corrupción de las cosas sublunares dependían directamente de él.

Pero Alberto Magno²⁴⁸ fue todavía más allá al asegurar que el Sol, desde su posición recibe todos los poderes de los planetas colocados en las zonas superiores e inferiores que, a su vez, son transmitidos, por mediación de la luz, hasta la Luna y, desde aquí

²⁴⁴ La expresión que compara al Sol con un rey en medio de su reino proviene, probablemente del *De iudiciis astrorum* de Haly Abenregel y fue muy comunmente utilizada durante los siglos XVI y XVII por autores como Buridan (*De caelo*, libro II, q. 22) o Alberto de Sajonia (*De celo*, libro II, q. 6).

²⁴⁵ Galileo, *De caelo*, q. 7. Como "corazón", el Sol ya fue comparado por Macrobius quien, en su *Comentary on the Dream of Scipio*, p. 169, caracteriza al Sol como «el corazón del cielo», metáfora que recogería Alberto Magno en *De caelo*, II, tract. 3, cap. 5: «los filósofos asimilaron la órbita completa [todos las órbitas celestes] con un animal en el que el Sol es la parte principal y mantiene el lugar de un corazón. También por esta razón, la órbita del Sol está colocada por la naturaleza en la [posición] central de las órbitas, exactamente igual que el corazón en un animal.»

²⁴⁶ Grosseteste, *Hexaëmeron*, part. 5, cap. 21, 2.

²⁴⁷ Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, 2.10.336b.16-24 y *Física*, 2.2.194b.13-14.

²⁴⁸ Alberto Magno, *De caelo*, II, trac. 3, cap. 15.

hasta nosotros. De ahí que la Luna fuera llamada la "reina de los cielos".

La Luna

La proximidad de la Luna -estaba situada en la órbita inmediatamente superior a la tierra- hizo que fuera el planeta, junto con el Sol, que más atrajera la atención de los comentaristas naturalistas medievales. Los detalles que aparecen evidentes bajo una mera observación hicieron que se intuyera la posibilidad de que la Luna, con sus valles y montañas, fuera de una naturaleza similar a la de la Tierra. Pero aceptar tal posibilidad, por muy obvia que pudiera parecer, hubiera supuesto una contradicción frente a las doctrinas de Aristóteles.

De todas formas a principios de la Edad Media se puede constatar una fuerte tradición, de inspiración platónica, que consideraba que la Luna estaba compuesta de los mismos elementos que la región terrestre y sus manchas no eran más que la consecuencia de una mezcla inadecuada de la tierra con los otros tres elementos. Pero, como ya es habitual en todos los temas que tratamos, la entrada en vigor del pensamiento aristotélico en el siglo XIII produjo un cambio radical en el pensamiento. Ya no interesaba explicar las manchas de la Luna, sino demostrar que, como el resto de los cuerpos celestes, estaba formada del mismo éter incorruptible.

Apremiados por justificar una teoría semejante algunos escolásticos llegaron a negar la evidencia diciendo que la Luna en realidad era lisa, que no tenía elevaciones ni depresiones como las de la Tierra.²⁴⁹ La justificación era la siguiente: si hubiera depresiones, habría vacío, y semejante posibilidad era totalmente inconcebible desde el punto de vista de la física aristotélica. La Luna, por tanto, quedaba definida como un «cuerpo

²⁴⁹ Amicus fue uno de ellos en *De caelo*, tract. 6, q. 5, dubit. 3, art. 3.

perfectamente pulido y esférico»²⁵⁰ relacionado -en contraposición a Aristóteles que inicialmente la asociaba con el fuego- con la humedad²⁵¹, de ahí su enorme influencia en los acontecimientos terrenales.

Los otros planetas

Además de la Luna, durante la Edad Media se asumía que todos los planetas y estrellas fijas presentaban una forma esférica y, como compuestos de éter, una naturaleza transparente más que opaca. Ello les permitía recibir la luz del Sol²⁵² hasta las profundidades de sus volúmenes lo que justificaba el que aparecieran difusos a los ojos del observador terrestre.

Por otro lado, a los planetas se les negaron, durante la Edad Media, los movimientos rotatorios, no así al Sol y la Luna. Quizá la causa fuera la de que estos dos últimos eran observables y que de alguna manera tenían que ser explicados los cambios que en ellos se advertían.

Pero al mismo tiempo que se desestimaron las estaciones se les atribuyeron propiedades ocultas -ya que no vistas, como en el caso de la Luna y el Sol- que supuestamente caracterizaban la naturaleza de su influencia en la Tierra:²⁵³

²⁵⁰ Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, II, cap. 16, p. 459. Sin embargo reconocía que no era un cuerpo absolutamente esférico, aunque a una cierta distancia pudiera parecerlo.

²⁵¹ En palabras de Pierre d'Ailly, citado por Grant en *A Source Book in Medieval Science*, p. 632: «La Luna es fría y húmeda y la madre de las aguas.»

²⁵² A pesar de estar, en la mayoría de acuerdo con que el Sol ilumina a todos los demás planetas, en algunos casos se llegó a pensar que existían planetas que eran capaces de autoiluminarse.

²⁵³ Bartolomé el Inglés dedica en su famosa enciclopedia *De rerum proprietatibus*, un capítulo distinto a cada uno de los planetas donde relata todas y cada una de sus propiedades (Libro VIII, cap. 23, Saturno; cap. 25, Marte; cap. 26 Venus y cap. 27 Mercurio). Sin embargo su versión no difiere mucho de las que se encuntran en autores como Martianus Capella, Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, basadas todas ellas en el *Tetrabiblos* o *Quadripartitum* de Ptolomeo. Ver, para más detalles R. Lemay, *Abu Ma 'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*.

Saturno es naturalmente frío y seco en sus efectos [sobre otras cosas]; es pálido y de disposición maligna. Júpiter es caliente y húmedo, claro y puro, temperando de esta manera la malignidad de Saturno. Marte es caliente y seco, fiero y radiante, por tanto dañino y provocante de guerra... Venus es caliente y húmeda, la más espléndida entre las estrellas, y siempre acompañando al Sol, llamada Lucifer cuando precede al Sol [como estrella matutina] y vespertina cuando sigue al Sol [como estrella del atardecer]. Mercurio es radiante y mantiene la paz con el Sol, no estando nunca más distante de 24 grados. Por ello es raramente perceptible.²⁵⁴

Pero si, como hemos visto, el Sol ejercía un poder inconmensurable a través de la luz y del calor que dispensaba sobre la Tierra y la Luna, por otro lado, era pensada que ejercía una no menos notable influencia a través de la humedad, el resto de los planetas no se quedaba atrás. Veamos las palabras de Alberto Magno al respecto:

Es muy a propósito que tratemos ahora de las influencias de los planetas; de eso que los antiguos llamaron el Dios de la Naturaleza, y que domina sobre el hombre, tanto en lo relativo al cuerpo como en lo relativo al alma.

Saturno que es el más elevado, el más oscuro, más pesado y más lento de todos los planetas, hace que aquél que nace bajo su dominio, tenga la color del cuerpo obscura, los cabellos negros y fuertes, la cabeza grande y barbuda, el estómago pequeño, y los talones hendidos; esto en cuanto al cuerpo, que en cuanto al alma es ruin, pérfido, traidor, colérico, melancólico y de mala salud; ama la ruindad y se complace en tener malos hábitos; no está sujeto a la lujuria ni a la carnalidad, al contrario, las rechaza; en una palabra: se puede decir, según el parecer de mi maestro que es muy experto en esta ciencia, que todo hombre que viene al mundo bajo la dominación de *Saturno*, tiene todas las malas cualidades del cuerpo y del alma.

Júpiter, que es un planeta benigno, brillante, atemperado y feliz, da al hombre que nace bajo su dominio un hermoso rostro, ojos claros y barba redonda; además este

²⁵⁴ Pierre d'Ailly, *Ymago mundi*, p. 632. Esta obra fue la que supuestamente sirvió a Cristóbal Colón como fuente de conocimiento sobre el cosmos.

hombre tiene dos dientes superiores grandes y separados uno de otro, la tez blanca sonrosada y los cabellos largos. Por lo que respecta al alma, es bueno, honrado y modesto; ama el honor, los buenos hábitos y la compostura, y se complace en los sabores delicados y en los olores exquisitos; es misericordioso, bienhechor, magnánimo, agradable, virtuoso, sincero en sus palabras y grave en su andar, mirando lo más frecuentemente al suelo.

El hombre que nace bajo el planeta *Marte*, inmoderado en su calor y sequedad, es de color rojizo, parecido a los que han sido tostados por el sol, tienen los cabellos cortos, los ojos pequeños, el cuerpo corvado y grosero, y es inconstante, falaz, desvergonzado, pesimista, traidor, soberbio y capaz de sembrar toda clase de discordias y discusiones.

El *Sol*, al que se llama ordinariamente el ojo y la luz del mundo, da al que viene al mundo bajo sus auspicios bastante carne, un rostro bonito, grandes ojos y luenga barba y cabellos; algunos dicen que el hombre nacido bajo la dominación del sol, es hipócrita y no tiene más que bella apariencia; otros aseguran que ama las ciencias y se hace muy sabio; y no falta quienes creen que es regular, piadoso, devoto, sabio, rico, amante de los buenos y fustigador y enemigo de los malos.

El que nace bajo *Venus*, que es planeta bienhechor, es bello y tiene los ojos y las cejas carnosos y elevados, es de mediana estatura, y en lo que respecta al alma, es franco, placentero, sabio, ama la música, el placer, las diversiones y la danza, y se complace en tener buenos hábitos y en el andar moderado.

Mercurio, que los astrónomos dicen se halla siempre cerca del sol, del que toma su luz, hace que el hombre que nace bajo su dominio esté bien conformado, tenga mediana estatura y una bonita barba; y en cuanto al alma, es sabio, sutil, ama la filosofía y el estudio, es justo en el hablar, se hace con amigos y no goza nunca de muchas riquezas, da sanos consejos, es parco, es incapaz de infidelidad y de traición y no aconseja jamás un mal proceder ni se relaciona con malas compañías.

La *Luna*, que es bastante más movable que los otros planetas, hace al hombre errático, veleidoso, verídico en sus palabras, impropio para nada, agradable y de una elevación mediocre; tiene los ojos desiguales, de los que uno es siempre mayor que el otro.

Conviene saber que todos los planetas y las otras partes de las esferas celestes, influyen y se comunican por una virtud divina, y obran siempre necesariamente; por lo que puede sostenerse sin temor a yerro, según lo que hemos dicho anteriormente, que todas las cosas terrestres están gobernadas por las superiores y celestes, y que los sacrificios y los holocaustos que se hacen en el mundo, son inútiles y no pueden impedir las influencias de los cuerpos celestes, que dan la vida o la muerte.²⁵⁵

²⁵⁵ Alberto Magno, *El libro de los secretos*, pp. 21-24.

III LA NATURALEZA CREATURAL

*Porque desde la creación del mundo
lo invisible de Dios se hace mentalmente
visible a través de sus criaturas.
SAN PABLO A LOS ROMANOS 1, 20*

«En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Las primeras palabras de la Biblia plasman perfectamente el sentido que los medievales tenían del universo. Para ellos Dios no es sólo el organizador de todo el cosmos, como podría considerarse al Demiurgo platónico, sino su creador. La naturaleza entra, por tanto, en una nueva dimensión pasando de ser un simple agente pasivo a considerarse como la cristalización de un acto divino. Ello nos lleva a plantear nuevamente el acto de la creación, pero si hasta ahora lo habíamos hecho desde Dios, desde el poder absoluto de Dios, ahora lo haremos desde el otro punto de vista, es decir, desde las cosas creadas.

Para la mente medieval la creación ya no es cuestionada sólo como simple y puro movimiento, como era el caso del mundo griego, «sino desde la *nihilidad* que pretende ser y desde el creador que lo pasa del no ser al ser, de la pura posibilidad a una realidad concreta.»²⁵⁶

Dios creó el mundo, pero es también la fuerza inmanente que lo sostiene. Él es principio y fin y, por tanto, la verdadera naturaleza de los seres creados tendrá en Él -o en sus ideas como diría san Agustín- su principio esencial.

²⁵⁶ J.A. Merino, *Op. cit.*, p. 208.

Dios creó el mundo, es su principio vital y naturaleza, pero no es el mundo. Si bien es cierto que la naturaleza está inscrita en el área de lo divino, ambas entidades -Dios y naturaleza- ocupan dos planos distintos de la misma realidad, porque para los escolásticos el dilema no desemboca en una alternativa excluyente sino en una visión integradora. Dios es el ser originario y la naturaleza es la imagen de Dios.

La naturaleza se convierte, por tanto y por el acto de la creación, en ser creatural, en la depositaria de la polaridad entre el ser y la nada y, aunque estas dos entidades lo deban todo a Dios, son algo que no son Dios. El preguntarse por ese algo que *es*, en conexión con Dios, va a ser el propósito máximo del pensamiento escolástico.

Pero no adelantemos acontecimientos, partamos de la base de toda la filosofía medieval, es de decir, de lo que se ha dado en llamar los *Padres de la Iglesia* o *Patrística*.

En los albores del Cristianismo o, mejor dicho, de la filosofía cristiana, los primeros pasos que se dieron fueron confusos y, en la mayoría de los casos, se dirigían en opuestas direcciones. Así, nos encontramos con el *Gnosticismo*, el *Maniqueísmo* o los más fanáticos²⁵⁷ *Apologistas*. Tendencias éstas a las que pertenecieron algunos de los primeros Padres de la Iglesia. Sin embargo, paralela a ellas surgió una corriente más sincrética que tendió a conciliar la fe con la razón a fin de intentar edificar una religión cristiana que no se mantuviera al margen de la filosofía. Pero si así descrito parece que los hechos se desarrollaron con toda naturalidad parece que la realidad fue bastante distinta, prueba de ello es que participó de los últimos años de la Escuela de Alejandría que, como ya hemos visto, reunió bajo su techo un sin

²⁵⁷ Quizá parezca un poco fuerte la expresión "fanáticos" referidos a los Apologistas, pero recurro a las palabras de Francis Bacon para justificarla: "Quien no osa pensar es un cobarde, quien no puede pensar es un idiota, quien no quiere pensar es un fanático."



Creador y Creación (En Physicorum elementorum)
Carolus Bovillus, 1512
París

fin de corrientes. Corrientes de las que participaron los Padres de la Iglesia.

Así pues, esta tendencia cristiana, iniciada por san Clemente y Orígenes, se puede diversificar en varias ramas, «según se dejó guiar por las concepciones orientales, ó por concepciones griegas y platónicas, según prosigue un fin especulativo ó un fin práctico.»²⁵⁸

No se conseguiría una unificación hasta la llegada de san Agustín, en quien podemos encontrar el punto culminante de una doctrina cristiana ya unificada. Fue san Agustín, como decimos, el que desarrolla metódicamente el Cristianismo como un sistema filosófico y religioso al establecerlo sobre una base eminentemente racional, sobre una teoría del conocimiento que, por otra parte será nuestro punto de partida para analizar la naturaleza de la época medieval.

Considerada tanto como el período socrático de la teoría de los Padres como la precursora de la filosofía de Descartes, la teoría del conocimiento de san Agustín parte de la conciencia íntima del hombre donde considera que radica la verdad. Pero, prosigue el santo Padre, existen *verdades exteriores* que son captadas por los sentidos y que constituyen el mundo sensible de las apariencias. Por otro lado, si bien es cierto que no niegan la verdad de la apariencia, también lo que es no constituyen la verdad pura, inalterable a la que aspira el Padre.

Los sentidos no presentan, como decía Platón, más que un cambio perpetuo relacionado con la opinión personal del sujeto, por lo que el conocimiento que nos proporcionan no es un conocimiento verdadero. Éste debe provenir, por consiguiente, de otra fuente. Fuente que el santo encuentra en la razón o entendimiento.

²⁵⁸ G. Tiberghien, *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, vol. II, p. 270.

Ahora bien, el que san Agustín reconozca, como Platón, que los sentidos no proporcionan la verdad inalterable, no quiere decir que apruebe toda su doctrina. Si bien es cierto que reconoce, con Platón, que las verdades particulares son ya conocidas por el hombre en una existencia anterior -ya que no se puede amar algo desconocido- modifica substancialmente esta teoría a fin de adaptarla al Cristianismo.

Fe y Razón, las dos cuestiones eternamente debatidas durante la Edad Media. Ellas son el sujeto de todas las luchas intelectuales de la época y, si con san Agustín prevalecía la primera, la escolástica dará mayor prioridad a la segunda. Será por ello la preferencia²⁵⁹ hacia Aristóteles sobre Platón. Una preferencia que hará de la filosofía la *forma* de toda investigación, aun cuando la religión siguiera siendo su *fondo*.

¿Qué quería decir esto? Si bien es cierto que el platonismo se adaptó o, mejor dicho, fue adaptado al Cristianismo, la doctrina peripatética, con su carácter puramente general y formal, será la que limitará la filosofía a un puro formalismo convirtiéndola en esclava de la teología.

Pero, aunque hay que reconocer que ésta parece ser la tónica general de la Edad Media, la mayoría de los autores distinguen tres períodos: el primero, que refleja claramente esta situación, durará desde el siglo IX hasta el XIII, siglo en el que se establece una alianza entre ambas ciencias, lo que constituiría un segundo período. Y un tercero, desde el siglo XIV hasta finales del XV en el que se vuelve a establecer una separación, aunque prácticamente imperceptible.²⁶⁰

²⁵⁹ Hemos utilizado el término "preferencia" ya que si reconocemos que predominó la doctrina aristotélica sobre la platónica, su dominio no fue completo ya que esta última conservó su ascendente en todos aquellos espíritus elevados que se inspiraban en san Agustín, además de que la filosofía peripatética no sería conocida en toda su extensión hasta el siglo XIII de mano de los árabes. Por ello cuando decimos que predominó nos referimos fundamentalmente a su espíritu general, a su carácter dialéctico y formalista.

²⁶⁰ V.MM. Tennemann y Rousselot, *Estudios sobre la filosofía de la Edad Media*.

Partiendo del hecho de que el realismo es la teoría oficial de la Iglesia y el nominalismo es la que mejor representa a la filosofía, en qué influirá esta división en la teoría del conocimiento?

Antes de contestar a esta pregunta consideramos imprescindible revisar, aunque sólo sea brevemente, ambas doctrinas en relación con las ideas generales de la razón.

Nominalismo vs. Realismo

Ante todo conviene dejar claro que las ideas generales consideradas como el fundamento de las ciencias naturales no son negadas ni por el nominalismo ni por el realismo, sino que son "discutidas" en cuanto a su valor nominal o real.

Efectivamente, nadie niega su existencia, sólo se cuestiona el carácter de esa existencia, es decir, ¿tienen, una existencia subjetiva dentro de la mente humana o, por el contrario una existencia ontológica como sustancias o tipos inmutables, como leyes eternas de la naturaleza?

Serán los nominalistas los que otorguen a las ideas generales un valor eminentemente convencional y abstracto, lo que hará de la naturaleza un conjunto de individualidades por encima de cualquier conjunto de especies generales. Y este valor es obtenido a partir de las sensaciones o combinaciones de las nociones sensibles, por lo que la razón queda totalmente fuera del espíritu humano considerada como algo inútil, ya que los sentidos son suficientes para poner al hombre en contacto con los individuos componentes de la naturaleza.

Constituirá, por tanto, la sensación, la base de todo conocimiento desde el momento en que se reconoce que son los sentidos los que, al fin y al cabo, nos ponen en contacto con la naturaleza, con la realidad. Ahora bien, lo que los sentidos nos

muestran no son más que individuos, nunca los géneros y las especies, puesto que éstos «no representan la verdadera naturaleza de las cosas, que no constituyen el fondo de donde éstas nacen y surgen, sino que los mismos entes individuales son su naturaleza.

La naturaleza no es entonces nada más que la individualidad de cada ser incomunicable y diferente de todo lo demás y en dependencia directa e inmediata con Dios.»²⁶¹

Por el contrario, el realismo, proclamará una naturaleza compuesta de seres genéricos, superiores a los individuos, portadores de un valor real y absoluto que, al contrario que los nominalistas, conciben como existentes en las cosas y que surgen en el espíritu humano a partir de la experiencia, a partir de la razón.²⁶²

Será, pues, éste el problema quizá más debatido en relación a la naturaleza a lo largo de la Edad Media. Problema que daremos en llamar la cuestión de los «universales» o el de la «naturaleza de las formas inteligibles».

Los universales

El planteamiento del problema de los universales podría resumirse de la siguiente manera: «¿son el género (*genus*) y la especie (*species*), en tanto que determinaciones universales

²⁶¹ R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*, p. 120.

²⁶² Por supuesto cada uno de los dos sistemas tiene subdivisiones, extremistas, que, aunque no vamos analizar aquí, sí consideramos conveniente recogerlas:

NOMINALISMO: *Sensualista*: Niegan absolutamente la existencia de las ideas generales a las que considera una sencilla y pura continuación de las nociones individuales,

Conceptualista: Niegan la existencia de las ideas generales en la naturaleza, en la que sólo existen los individuos.

REALISMO: *Panteísta*: Admiten la existencia de las ideas universales tanto en el espíritu como en la naturaleza, pero las considera incompatibles con los seres individuales,

Armónico: Admiten, al igual que los anteriores, la existencia de las universales tanto en el espíritu como en la naturaleza, aunque sí las consideran en armonía con los individuales.

(*universale*), realidades subsistentes o tan sólo objetos del pensamiento, formas ideales? ¿Corresponde, por ejemplo, a los universales "hombre" o "virtud" algo en la realidad, o es sólo nuestro pensamiento el que forma estos conceptos universales?»²⁶³

El origen de este problema proviene, cómo no, de la eterna confrontación de los dos grandes pensadores de la Antigüedad: Platón y Aristóteles.

Si recordamos la teoría platónica de las ideas llegamos a la conclusión de que éstas no son más que la *intuición intelectual* desde el punto de vista del sujeto que la intuye o, en palabras más sencillas, es lo que vemos. Ello nos lleva a la consecuencia de que la idea es, por tanto, la unidad de todos los caracteres de una cosa, su definición, su esencia. Pero a esta esencia Platón le confiere una *existencia real*²⁶⁴, de tal manera que la definición de idea queda reducida a la esencia existente de cada una de las cosas del mundo sensible. El mundo de las ideas está, por consiguiente lleno de ideas, pero ideas que conforman cada una unidad absolutamente indestructible, inmóvil, inmutable, temporal y eterna.

Como vimos en el capítulo anterior, Aristóteles se opondrá a la teoría de dos mundos diferenciados, el de las ideas y su reflejado, el de las cosas sensibles, por lo que su propósito fundamental será el de fundirlos, para lo que se servirá de tres elementos: la *sustancia*, la *esencia* y el *accidente*, siendo el primero el sentido de la totalidad de la cosa, con sus caracteres esenciales y sus caracteres accidentales. Así la sustancia se convierte en lo individual, que es, para Aristóteles, lo que existe metafísica y realmente, con lo que queda destruida la dualidad entre ambos mundos: el sensible y el inteligible.

²⁶³ R. Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, p. 138.

²⁶⁴ En este punto Platón sigue la confusión parmenídica, aunque si este último confirió un solo ser a los principios lógicos, Platón multiplica el único ser de Parménides.

Este avance del Estagirita puede hacernos creer que el problema de los universales está definitivamente solventado, pero no es así ya que lo volvemos a encontrar en la Edad Media donde, introducido por Porfirio²⁶⁵ y Boecio²⁶⁶ «alcanzó a la mente medieval como “el problema de la clasificación”. Porque, ¿qué es lo que somos capaces de clasificar? Son los individuos las únicas realidades?»²⁶⁷ o, lo que es lo mismo, ¿qué es la *naturaleza* de las cosas?

Antes de contestar a estas preguntas conviene señalar que esta cuestión es enfocada, durante el medievo, de modo inverso a la Antigüedad. Mientras éstos se preguntaban por la verdadera naturaleza concebida como aquello que es inmutable y que les da el ser, aquéllos se preguntan por la clase de ser que concierne a lo que comúnmente se ha venido aceptando como naturaleza de las cosas, es decir, los conceptos universales que fueron, en parte, los causantes de los tres períodos antes aludidos y sobre los que, a continuación, esbozamos sus características y autores más significativos.

Primer período

Como hemos mencionado más arriba, la Edad Media, desde el punto de vista de la evolución de la historia del pensamiento, puede dividirse en tres períodos. El primero de ellos estuvo dominado, como decíamos, por una lucha entre ambos sistemas, cuyos primeros exponentes ilustres fueron Roscelin y san

²⁶⁵ El planteamiento que de este tema hizo Porfirio fue, ante todo, hipotético, es decir, no hizo más que plantear el problema indicando algunas de las posibles soluciones.

²⁶⁶ Siguiendo el planteamiento de Porfirio en el que se suponía que si lo universal es real, puede ser corpóreo o incorpóreo, en este último caso puede estar tanto vinculado a las cosas de los sentidos como separado de ellas, Boecio no hace más que dar una solución, o intentarlo, basándose en las teorías de Alejandro de Afrodisia: lo universal se halla en las cosas corpóreas y perceptibles por los sentidos, aunque no descarta la posibilidad de que pueda, por medio de un proceso de abstracción, ser concebido sin contar con éstas. Gracias a esta diferenciación, que por otro lado, cree la más aristotélica, el concepto universal no cae en el error cuando no atribuye existencia real a lo que sólo existe en el pensamiento. De esta manera Boecio puede ofrecer las definiciones de género y especie. Ver Boecio, *De consolacione philosophiae*.

²⁶⁷ Dampier, *Op. cit.*, p. 79

Anselmo, si exceptuamos, claro está, la asombrosa teoría sobre la naturaleza planteada por Escoto Erúgena en su *De la división de la naturaleza* con la que hoy en día se le considera tanto el precursor del realismo más ortodoxo como del falso misticismo sostenido por el nominalismo. En cualquier caso su teoría, mística, basada en que lo divino es la única realidad, está considerada como la gran síntesis medieval de la fe cristiana y la filosofía griega (platónica), lo que la hace digna de que sea aquí revisada.

En su tratado Escoto plantea cuatro tipos de naturaleza, a saber:

... la primera es la que crea y no es creada, la segunda aquella que es creada y crea, la tercera la que es creada y no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada. Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser.²⁶⁸

La primera «debe entenderse como la causa de todo aquello que es y de todo aquello que no es»,²⁶⁹ es decir, Dios; la segunda como las «causas primordiales»²⁷⁰ o ideas; la tercera «como aquellas cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares»²⁷¹ y que vendrían a ser las criaturas y la cuarta y más conflictiva, se correspondería también

²⁶⁸ Escoto Erúgena, *División de la Naturaleza*, p. 46. Esta división de la naturaleza deja entrever la oposición formal entre las especies que coincide tanto con la oposición entre los cuatro elementos de la antigüedad como con el cuadro de proposiciones usado por los lógicos.

²⁶⁹ Escoto Erúgena, *ibid.*

²⁷⁰ Escoto Erúgena, *ibid.* Esta teoría de las causas primordiales procede tanto de las *rationes aeternae* de san Agustín como del Pseudo-Dionisio, en quien encontramos alusiones a este tema en varios de sus textos como *Teología mística*, I, 3 y en *Los nombres de Dios*, V, 9. Quizá en este último pasaje sea donde más claramente se exprese esta idea.

²⁷¹ Escoto Erúgena, *ibid.* El origen de estas tres primeras especies puede proceder de Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, V, 9, 4, donde san Agustín, oponiéndose a la teoría de Cicerón declara que «Todas las cosas están en grado sumo sujetas a la voluntad de Dios, a la cual se someten también todas las voluntades, porque no tienen más poder que el que El les concede. La causa que hace de las cosas y no es hecha, es Dios. Otras causas hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales. Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus.»

con Dios, al que todo retorna, lo mismo que de Él procede todo²⁷² o, en palabras del Areopagita, con «aquel que preexiste, pues es el Principio y Finalidad de todas las cosas, es la Fuente por ser Causa; es el Fin, pues El es “para quien todo se hace”...»²⁷³

Sin embargo, es importante que, además de su división de la naturaleza, observemos el concepto que de *natura* tiene Escoto ya que, en su definición, pone de manifiesto la falta de precisión que ha habido en épocas posteriores.

En efecto, Escoto, ante la ambigüedad entre los términos *essentia* y *natura* propone una definición de ambos conceptos basándose en su etimología: la *essentia* es todo aquello que no puede ser ni destruido, ni aumentado, ni disminuido de una creatura visible o inteligible, es decir, que subsiste en sus razones; mientras que *natura* debe referirse siempre a la generación de la *essentia* en relación con el lugar, el tiempo y la materia, es decir, es aquello que puede ser destruido, aumentado y afectado por los diversos accidentes.

Escoto lo reduce todo, excluyendo la *natura*, a la *essentia*, lo que confiere a su teoría un marcado carácter panteísta, lo que hizo que se enfrentara a toda la ortodoxia cristiana. Pero, si bien es cierto que con él se dio inicio a la Edad Media, pronto fue superado por el nominalismo de Roscelin quien, basándose únicamente en las pruebas aportadas por las sensaciones rechazó el que tanto los géneros como las especies -es decir, las universales- fueran una realidad, sino solamente palabras: *flatus vocis*.

Como puede suponerse el ataque hacia esta hipótesis no se hizo esperar, porque, en el caso de que se admitiera el hecho de que la combinación entre varios seres fuera totalmente imposible,

²⁷² Esta idea de plantear una cuarta especie dentro de la división de la naturaleza parece proceder del texto de Orígenes, *De principiis*, V, 27 donde se identifica con la Causa Final. Será, por otro lado, esta cuarta especie de la naturaleza la que amenace la ortodoxia cristiana al exponer un panteísmo tan claro.

²⁷³ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, V, 10.

sino que existieran únicamente individuos, ¿cómo podía explicarse entonces la unidad que envuelve, por ejemplo, la Trinidad divina?

Es necesario, por tanto, pensaron los realistas más ortodoxos, defender tanto la unidad como la trinidad de Dios, y para ello, es imprescindible, en consecuencia, negar el planteamiento propuesto por los nominalistas y defender que los géneros y las especies -las universales- existen por sí mismas. Ello llevaba consigo basar el conocimiento en algo superior a los sentidos, en una facultad superior que fuera el juez y el criterio supremo de todos los conocimientos del hombre. Así san Anselmo fundamentará el realismo en la razón, pero mientras que el suyo no es un realismo exclusivista o panteísta, ya que además de admitir la realidad de las universales admite la de los individuos, el de Guillermo de Champeaux será un realismo ontológico²⁷⁴ basado en dos principios esenciales: la unidad y la identidad de la sustancia y la negación de los individuos como tales.

Para Champeaux sólo existe la unidad, «y existe, no de una manera abstracta, fuera de los seres individuales, sino en estos mismos seres cuyas distinciones y diferencias borra. La variedad de los seres, no *es*, hablando de una manera absoluta; no tiene su principio en la esencia individual, sino en los fenómenos contingentes; los individuos no son más que modos de una sustancia una e idéntica»,²⁷⁵ que no es más que la naturaleza que los ha producido, es decir, Dios. Su realismo será, por tanto, panteísta y por ello contrario, necesariamente, a la razón y a la conciencia.

¿Qué resolver, entonces, entre estas dos posturas opuestas, entre nominalismo y panteísmo? Ante este dilema se encontraron la llamada Escuela de San Víctor y Abelardo, su continuador. La

²⁷⁴ Denominamos realismo ontológico a la teoría de Champeaux ya que estaba basada en el principio de que todos los seres individuales están compuestos de una sola sustancia, idéntica por esencia, y que su diferenciación no es patente en su naturaleza sino en sus accidentes. Ver Rousselot, *Estudios sobre la filosofía de la Edad Media*, vol. 1, p. 234.

²⁷⁵ G. Tiberghien, *Op. cit.*, vol. II, p. 319.

Iglesia y, de su mano la teología, dirimió la cuestión a favor del realismo, lo que, por otra parte, fortificaría, en la lucha, a la filosofía, disciplina que llegaría a brillar hasta en el seno del más riguroso realismo. Así, admitiendo a regañadientes el espíritu filosófico, penetramos en el segundo período de la Edad Media.

Segundo Período

Durante esta segunda fase en la evolución del estudio de la naturaleza vuelve a entrar en juego nuestro gran conocido: Aristóteles. Y es, primero, de la mano de Anaury de Chartres y su discípulo David de Dinant que el realismo alcanzaría un grado lógico del que ya, a partir del conocimiento de las obras del Estagirita por medio de las traducciones de autores árabes como Avicenna o Averroes y comentadores como Alejandro de Hales y Alberto el Grande,²⁷⁶ le sería imposible volverse atrás aunque sus postulados fueran, en muchos casos, en contra de la autoridad religiosa.

Un claro intento de conciliación entre ambas tendencias - nominalismo y realismo- lo supuso la aceptación por parte de estos dos últimos autores de la teoría hilemórfica de Aristóteles. Era, por otra parte, un intento de totalizar el ser,²⁷⁷ compuesto de materia y de forma.

Así, la materia equivaldría a la potencia y la forma al acto, por lo que la composición hilemórfica, para Alejandro de Hales, quedaría como constituyente fundamental de toda creatura.²⁷⁸ Sin

²⁷⁶ Alberto Magno es considerado como la mente más científica de toda la época medieval (ver R. Michael, *Geschichte d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh.*, vol. V, parte III, 1903, p. 445 y ss.) y sus teorías fueron quizá las que produjeron una mayor revolución en el pensamiento de la época al rechazar la teoría platónica (neoplatónica, agustiniana...) de las ideas innatas.

²⁷⁷ La teoría de Aristóteles presupone que el todo es anterior a la parte. Así las partes sólo pueden ser por el todo, no el todo por las partes. De esta manera, todo el devenir está guiado por la forma que, de antemano, es la que determina ese mismo devenir. La forma, por consiguiente, es la que se encuentra detrás de todos los fenómenos.

²⁷⁸ Ver Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, II. En este mismo capítulo de la *Summa* Alejandro, yendo aún más lejos, adopta una distinción más universal que la de la materia y la forma; nos referimos a la que subsiste entre el *quod est* y el *quo est*, es decir, entre la existencia

embargo, el que llevaría la teoría hilemórfica a un máximo desarrollo será su discípulo san Buenaventura quien, discrepando de la corriente paralela de marcado carácter nominalista, aportará una nueva visión neoplatónica.

San Buenaventura reconoce, junto con el hilemorfismo común o aristotélico, la constitución del ser finito a partir de la forma y la materia, ¿qué es entonces lo que hace su tesis diferente de la postulada por el Estagirita? Simplemente el distinto concepto tanto de la forma como de la materia.

La forma

Para la corriente hilemórfica aristotélica adoptada por una gran parte del medievalismo, la forma es, esencialmente, lo que define y delimita el ser de una cosa, de tal manera que quede configurada de una manera irrevocable.²⁷⁹

Buenaventura admite también la función de configuración que posee la forma sobre el ser, pero disiente sobre el determinismo de su acción, ya que no *limita* su ser, sino que lo prepara para adquirir otras formas substanciales superiores, siendo, por tanto, susceptible de cualquier modificación encaminada a su perfeccionamiento²⁸⁰ sin que por ello se modifiquen las formas inferiores.²⁸¹

La forma adquiere, por tanto, un carácter de creatividad evolutiva al considerarse como principio activo del ser,

concreta y la esencia abstracta. Esta distinción, sin embargo, es más formal que real, ya que, aunque de una manera lógica y ontológica, podamos hacer -en el plano de las cosas concretas- del *quo est* (esencia) un atributo predicamental del *quod est* (existencia), no es aplicable a Dios, en El que ambas se identifican ontológicamente.

²⁷⁹ Santo Tomás es bastante explícito en su *De potentia*, q. 3, a. 9 ad 9, donde sostiene que la forma es el principio que otorga la perfección sustancial de una cosa. de tal manera que cualquier otra perfección esencial que pueda sobrevenirle no es considerada más que un puro accidente.

²⁸⁰ San Buenaventura, *Sentencias*, d. 17, a. 2, q. 3, conclusión.

²⁸¹ San Buenaventura, *Op. cit.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 ad. 3.

permitiendo de este modo una multiplicidad que ayudaría a explicar la jerarquización formal del Universo que, por otro lado, refuerza su sistema ejemplarista.²⁸²

La materia

En cuanto a la materia, el Doctor Seráfico rechaza categóricamente la tesis aristotélica que sostiene que la materia es el principio de individuación del ser porque, ¿cómo podría ser que la materia, principio común de todos los seres, sea precisamente la causa de su diferencia e individualidad?²⁸³ Ésta, sostendrá el santo, no puede ser debida más que a la unión ontológica de la forma y la materia:

Hay que decir, pues, que así como la individualidad nace de una forma natural en la materia, así la personalidad nace de la existencia de una naturaleza noble y eminente en la sustancia.²⁸⁴

Pero este postulado bonaventuriano no significa que la materia sea algo totalmente indeterminado dependiente únicamente de la acción-conjunción de la forma. El concepto de materia va más allá en san Buenaventura desde el momento en que, como *rationes seminales*, la dota de una causalidad interna.

La materia se convierte así en lo que hoy llamaríamos *estado virtual*, continente, en potencia, de cualquiera de las formas que se desarrollarán a posteriori. Y este planteamiento tan idealista «debe ser mantenido», sostiene, «no sólo porque la razón nos

²⁸² En este punto de explicar la multiplicidad de los seres también había fallado el sistema ejemplarista pagano que sostenía el principio de que a partir de una causa simple sólo puede producirse un efecto. San Buenaventura mantiene lo contrario en las *Sentencias*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl., donde defiende la teoría de que la simplicidad divina es el fundamento metafísico de la multiplicidad de los seres y que no es necesario, por tanto, recurrir a intermediarios o Demiurgos. «Pues cuanto más simple es una causa tanto más poderosa y fuerte es para producir desde sí mismo y por sí mismo una variadísima multitud de seres.»

²⁸³ San Buenaventura, *Op. cit.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, conclusión.

²⁸⁴ San Buenaventura, *Op. cit.*, d. 3, p. 1, a. 2, p. 13.

inclina a ello, sino porque también la autoridad de Agustín lo confirma en su comentario al Génesis.»²⁸⁵

Ahora bien, frente a esta corriente tradicionalista y platónica surge otra de carácter “revolucionario” que pretende subordinar la Teología a la Lógica y que mantiene que «los géneros y las especies no representan la verdadera naturaleza de las cosas, que no constituyen el fondo de donde éstas nacen y surgen, sino que los mismos entes individuales son su propia naturaleza.»²⁸⁶

La postura nominalista

Todas las realidades, excepto Dios, están compuestas de materia y forma. En esta tesis se basaba toda la filosofía cristiana del medievo.

Dios (lo Uno, el principio primero) es *simple*, mientras que el resto de las realidades (materiales e inmateriales) son *compuestos* de materia y forma.

Éste será, para el pensamiento realista, aquello que distingue a Dios del resto de las realidades existentes.

Santo Tomás acepta, cómo no, el criterio de la composición, pero hace una aclaración: las realidades son seres compuestos, sí, pero no de materia y forma, como sostiene el agustinismo neoplatónico, sino de esencia y existencia.²⁸⁷

²⁸⁵ San Buenaventura, *Op. cit.*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 1, resp.

²⁸⁶ R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*, p. 118.

²⁸⁷ Siguiendo la teoría creacionista introducida por el cristianismo, santo Tomás advierte la contingencia de los seres, lo que le lleva a establecer la distinción entre lo que las cosas *son* (esencia) y el hecho de que *existan* (existencia).

Esta distinción conduce al establecimiento de la teoría de que la existencia de una realidad no pertenece necesariamente a su esencia.²⁸⁸

Y volvemos otra vez al Estagirita y a sus conceptos de la potencia y el acto, en los que se basa el de Aquino para caracterizar la existencia como acto de la esencia, es decir, la existencia se despliega o desarrolla en grados diversos según las distintas esencias, con lo que la perfección de la realidad depende únicamente de su esencia, potencia o capacidad de ser.

¿Dónde quedan, entonces las ideas en santo Tomás? Aunque hay que reconocer el hecho de que es básicamente aristotélico, ello no excluye el que rechazara de plano las teorías platónicas, sino que las funde junto con la doctrina peripatética en favor del cristianismo. Será por ello que no niegue la teoría de las ideas, sino que la reinterprete. Veamos cómo.

Las ideas son la esencia misma de Dios, el principio organizador y el modelo ideal de las cosas. Todo lo que existe en el universo es creado a imagen de una idea divina, siendo ésta, por tanto, la esencia de Dios y, por participación, la esencia del universo. De esta manera santo Tomás admite las ideas como principios ontológicos y como leyes reorganizadoras de los seres. Pero, esta consideración, ¿no coloca al de Aquino en el mismo plano que los más acérrimos realistas?

Efectivamente puede decirse que santo Tomás, a pesar del aristotelismo asumido, es un realista, pero su realismo no es un realismo panteísta, sino más bien individualista en el que las ideas se realizan en la experiencia.

²⁸⁸ Esta teoría excluye a Dios ya que al no ser considerado como una realidad contingente, el ser y el existir se identifican.

Tercer período

Este tercer período comprende lo que comúnmente se conoce como la decadencia de la escolástica. En él surge una relación entre el realismo y el nominalismo de la mano de John Duns Scoto, también llamado *Doctor Sutil*.

Scoto, como hemos visto que hicieron la mayoría de los medievales, retoma la teoría hilemórfica aristotélica, aunque su interpretación dista mucho de la que hicieron sus predecesores.

Acepta, como ellos, que en la cosa sensible se presenten, como principios constitutivos, la materia y la forma. Sin embargo, el problema surge, para Scoto, a la hora de preguntarse si la materia realmente existe, es decir, si tiene una entidad positiva, dotada de ser propio y distinto realmente de la forma.²⁸⁹

La respuesta es clara, piensa el doctor escocés, si, según la teoría aristotélica, la materia es el receptáculo de la forma, necesita poseer una entidad propia. Pero, no ya como una potencia *objetiva* (como era el caso tomista), sino *subjetiva*, ya que «al otorgar a la materia sólo la potencia objetiva y no subjetiva se niega al filósofo toda la razón sobre la materia.»²⁹⁰

Siendo, por tanto, la materia distinta a la forma, no puede considerarse, como había mantenido santo Tomás, que sea una *pura posibilidad*, un ente en potencia, si utilizamos la terminología aristotélica.

¿Qué pretendía Scoto con semejante aseveración?

Está claro que si Aristóteles, disculpa el *Doctor Sutil*, entendía la materia primera como posibilidad era porque no conocía el acto de la Creación. Pero a finales del siglo XIII esa verdad era ya algo incuestionable, y el poder de Dios

²⁸⁹ Ver, Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 12, q. 1, n. 1.

²⁹⁰ Duns Scoto, *ibid.*

inconmensurable. Por tanto, si Dios quiere puede hacer una materia primera que, independiente de la forma, posea una identidad propia. Con ello, por consiguiente, «lo que Scoto se propone es adaptar el concepto aristotélico de materia primera a las exigencias de la Creación.»²⁹¹

Pero ésta no es la única diferenciación que plantea Scoto ya que, si bien es cierto, como hemos visto que distingue, en los seres materiales, al composición de materia y forma, también establece otra composición de carácter especial, según la cual los seres pueden estar configurados a partir de otras dos entidades: la naturaleza común y la hecceidad.²⁹²

Con esta segunda configuración Scoto se mete de lleno en el problema de los universales.

Desde los albores del pensamiento occidental, la cuestión de los universales ha sido planteada para intentar llegar, dando un rodeo, al conocimiento del individuo.

Scoto, sin embargo, intenta eludir ese rodeo al preguntarse directamente por la naturaleza común del individuo o, dicho de otra forma, por el factor específico sobre el que se fundamenta la individuación. Porque, ¿es lo mismo, se pregunta Scoto, la naturaleza común que el individuo concreto?

Para contestar a esta pregunta Scoto recurre a la antigua tesis de la jerarquización del mundo planteada por san Buenaventura al considerar la realidad de la naturaleza común inferior a la realidad del individuo concreto, aunque ello no la exime de ser un elemento constitutivo de la sustancia singular²⁹³

²⁹¹ J.A. Merino, *Op. cit.*, p. 215.

²⁹² Este término, aunque acuñado por Escoto, no se encuentra en su obra principal, la *Ordinatio*, aunque sí en la *Reportata Parisiensis*, II, d. 12, q. 8, n. 5, donde expone que deriva de *haec*, esto, y viene a significar algo así como la determinación última y completa de la materia.

²⁹³ Ver, Duns Scoto, *Op. cit.*, II, d. 3, n. 30.

ya que precede a cualquier estadio del ser, lo que la hace susceptible de ser definida.²⁹⁴

Esta realidad concreta será, por tanto, el fundamento *in re* del universal, ya que éste se basa en el individuo y éste, a su vez, en la naturaleza común.

Ahora bien, al plantear la segunda configuración planteada por Scoto de las cosas sensibles, además de la naturaleza común nos encontrábamos con lo que sus seguidores llamaron la hecceidad (*haecceitas*), y que no es más que la forma sustancial en su último grado de perfeccionamiento o, lo que es lo mismo, la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto de la que el individuo es su expresión perfecta. «Se trata pues, de una individuación de la quiddidad, pero no por la quiddidad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Scoto, podría decirse que es una individuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la forma predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada,²⁹⁵ pues funda una coordinación distinta de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Scoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quiditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos.»²⁹⁶

²⁹⁴ Ver, Duns Scoto, *Op. cit.*, II, d. 3, n. 32.

²⁹⁵ Efectivamente Scoto, a diferencia de santo Tomás que defendió la distinción real entre la esencia y la existencia, no considera que se de tal diferenciación pues piensa que «es falso decir que la existencia es a la esencia lo que la operación es a la potencia, ya que la existencia es realmente idéntica a la esencia y no procede de la esencia, mientras el acto u operación procede de la potencia y no es realmente idéntico a la potencia.» (*Ordinatio*, II, d. 16, q. un, n. 10).

²⁹⁶ E. Gilson, J. *Duns Scot*, pp. 464-465.

El individuo es, por tanto, lo único que existe. Escoto, de esta manera, le confiere un valor ontológico que nadie le había otorgado anteriormente. Así, en palabras de Heimsoeth, «sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Más para Duns Scoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos²⁹⁷ no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; [...] lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma *superior* de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador [...] Ricardo de Midletown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto de la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la diversibilidad [...] Junto a las formas universales de la forma *quidditas*, únicas de las que se habría hablado hasta entonces, ha de haber una forma de *haecceitas*, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser de todo.»²⁹⁸

La percepción de la naturaleza

Como mencionábamos más arriba, la cuestión de los universales fue un punto ampliamente debatido durante la Edad Media, sin embargo, la teoría del conocimiento y los problemas que planteaba no se quedó mucho más atrás. Se trataba, ni más ni menos, que de intentar delimitar sus funciones, posibilidades y

²⁹⁷ Scoto mantiene que existen tres clases de distinciones entre las cosas: «La *distinctio realis*; la *distinctio formalis* y la *distinctio formalis a parte rei*. La distinción real es la que hay entre unas cosas y otras; ... la distinción de la razón es la que yo pongo al considerar la cosa en sus diversos aspectos, y puede ser efectiva o puramente nominal... La *distinctio formalis a parte rei* es también formal, pero no *a parte intellectus*, sino *a parte rei*; es decir, no se trata de cosas numéricamente distintas, pero no es el pensamiento quien pone la distinción, sino la cosa misma.» (J. Marias, *Historia de la filosofía*, p. 181). Esta *distinctio formalis a parte rei* es la llamada *haecceitas*.

²⁹⁸ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, pp. 181-183.

limitaciones ya que, fuera cual fuera la naturaleza del entendimiento, de él dependían las conclusiones obtenidas.

La naturaleza, como vemos, era concebida durante este período en dos planos bien diferenciados, el plano inmanente y el trascendente²⁹⁹ y, aunque muchos de los autores se basaron en el conocimiento del primero para justificar el segundo, aquí nos centraremos únicamente en las teorías del conocimiento de la naturaleza más inmediata.

Conocimiento sensible-conocimiento racional

Los medievales heredaron de la Antigüedad también las dos vías de conocimiento, racional y/o sensible a través de las que intentaron descubrir la verdad.

²⁹⁹ Partiendo de este hecho innegable, los medievales no tuvieron más remedio que tratar de hallar la verdadera esencia de los seres, su verdadera naturaleza, en Dios mismo o, siguiendo el concepto platónico, en su idea. El problema surgió en ¿cómo conjugar entonces el plano inmanente en el que estaban inscritas las cosas naturales, y el plano trascendente en el que se situaba Dios o su idea? La postura medieval ante esta pregunta se planteó bajo dos posiciones diferentes pero no contradictorias: la ejemplarista y la analógica. Ambas mantienen los dos planos, el de Dios y el de las creaturas, y ambas los conciben de la misma manera: Dios es el ser originario y el ser de las creaturas es imagen, semejanza y copia de Dios. Las premisas básicas son compartidas; ahora bien, mientras que los ejemplaristas subrayan las semejanzas y relación íntima entre las creaturas y Dios, los analógicos sostendrán que «todos los seres creados o contingentes representan y encarnan la misma perfección divina, aunque en grado diverso; todos ellos son copias y ejemplados del auténtico modelo y razón fundante, que es Dios, del que se distinguen.» (J.A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, p. 42) Y esta diferencia subyace, como veremos, en las teorías de nuestros, ya habituales, Platón y Aristóteles. (a los que estoy viendo que voy a tener que dedicar, in memoriam, esta tesis), aunque fueran mejoradas por los diversos autores medievales. A pesar de que Aristóteles expusiera cuatro causas del ser, dos externas (eficiente y final) y dos internas (material y formal) se sabe que intuyó también la causa ejemplar, aunque la identificara, de alguna manera, con la formal. Para Platón, sin embargo, la causa ejemplar posee una identidad propia en cuanto que sus ideas subyacentes son el modelo que imita el Demiurgo para la formación de las cosas y los seres. Así, mientras para el Estagirita la causa ejemplar se reduce a un modelo formal -los seres naturales- que hay que imitar; para su maestro, ese mismo modelo formal es el que se manifiesta, y surge como resultado de la participación de las ideas a las que imitan como modelo. Pero ambas teorías, aunque fueron adoptadas por una u otra corriente, fallaban y ese fallo estribaba, creían los medievales, en el desconocimiento de la naturaleza de Dios, lo que les impedía una verdadera comprensión de las ideas divinas; problema que, por otra parte, no se manifiesta en la Edad Media.

Desde Platón y el neoplatonismo hasta san Agustín, se había mantenido que el hombre era una mezcla compuesta tanto de alma pensante como de cuerpo viviente, cada una de ellas con una entidad independiente. El conocimiento era debido gracias a la acción divina que implantaba, en cada una de las almas, las ideas innatas, incluyendo alguna idea sobre lo divino, lo que supuso que esta teoría fuera fácilmente reconciliable con la doctrina cristiana.

Sin embargo, el redescubrimiento de Aristóteles entre el 1200 y el 1225³⁰⁰ provocó un cambio de mentalidad que supuso, no obstante, un gran esfuerzo. No hay que olvidar que si bien Aristóteles representaba una gran amplitud de conocimientos tanto en filosofía como en la ciencia de la naturaleza, los pensadores medievales estaban convencidos de la supremacía de la Iglesia a la que consideraban el único intérprete de las revelaciones. Y sería santo Tomás el encargado de adaptar el completo conocimiento natural aristotélico a la teología mediante una rígida estructura.

Para ello el de Aquino, basándose en la teoría aristotélica del conocimiento, presuponía que el hombre era un compuesto tanto de alma como de cuerpo, pero, al contrario que la corriente platónico-agustiniana, negaba que ambas tuvieran entidad propia, es decir, sólo tenían razón de ser mediante la conjunción.

Efectivamente, alma y cuerpo son dos sustancias independientes que deben su existencia la una a la otra. En otras palabras, el alma aquiniana «se une con el cuerpo como un *ens completum* con otro ente completo.»³⁰¹ Será por ello que santo

³⁰⁰ En estas fechas fueron traducidas al latín, primero a partir de las versiones árabes y luego directamente del griego, las obras completas de Aristóteles. El principal artífice de este trabajo fue Robert Grosseteste, Obispo de Lincoln. Ver W.C. Dampier, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, pp. 83-84.

³⁰¹ R. Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, p. 319.

Tomás las concibe como sustancias independientes, que no autónomas.³⁰²

Ahora bien, el alma, como sustancia intelectual de la unidad,³⁰³ no es capaz de percibir directamente lo inteligible. A lo más que puede aspirar es al conocimiento de los primeros principios y ello gracias al hecho de que éstos preexisten, aunque sea sólo de una manera virtual. La función del entendimiento agente consistirá en elaborar o formar el conocimiento de las especies inteligibles, pero a partir de las especies abstractas de las cosas sensibles.

Las cosas incorpóreas, de las que no hay imágenes (*phantasmata*),³⁰⁴ son conocidas por nosotros por medio de la comparación con los cuerpos sensibles, cuyas imágenes son... Así, cuando comprendemos algo de las cosas incorpóreas, necesitamos recurrir a las imágenes de los cuerpos, porque no hay imágenes de las cosas incorpóreas mismas.³⁰⁵

La percepción sensible es, por tanto, la vía de conocimiento. Ahora bien, santo Tomás, va mucho más allá al incorporar otro elemento, el elemento intelectual que será el que lleve a cabo la abstracción de lo percibido sensitivamente.

«Los objetos sensibles», explica Gilson, «actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmateriales que en éstos imprimen; dichas especies, aunque ya despojadas de materia, llevan consigo no obstante, los vestigios de la materialidad y de la particularidad de los objetos de que provienen. No son, pues, propiamente hablando, inteligibles; pero pueden hacerse

³⁰² El alma y el cuerpo, elementos constitutivos de una unidad intrínseca, se comportan, según un hilemorfismo metafísico, como materia y forma

³⁰³ La denominamos sustancia intelectual ya que, a pesar de ser una sustancia intelectual, no posee el grado de Inteligencia pura; grado que, por otro lado, está reservado, según el de Aquino, a los ángeles. El aspecto que "degrada" al alma como sustancia intelectual es el hecho de su dependencia del cuerpo, lo que la sitúa en el último grado de todos los seres inteligentes.

³⁰⁴ El término imagen puede entenderse como sinónimo de "palabra" o "símbolo". Ver, F.C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomás*, p. 47 y ss.

³⁰⁵ Santo Tomás, *Suma Teológica*, Ia, 84, 7 ad 3.

inteligibles si las despojamos de los últimos residuos de su origen sensible. Tal es precisamente la misión del entendimiento agente. Volviéndose hacia las especies sensibles y proyectando sobre ellas su rayo luminoso, las ilumina y transfigura, por así decirlo; como participa él mismo de la naturaleza inteligible, descubre en las formas naturales y abstrae de ellas lo que aún conservan de inteligible y universal.»³⁰⁶

Sin embargo, este mismo concepto de la abstracción intelectual ya había sido adoptado por san Buenaventura, quien también sigue muy de cerca a Aristóteles cuando dice que «es verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia.»³⁰⁷

Entonces, si ambos sistemas, el aristotélico-tomista y el platónico-agustiniano, admitían tanto la preexistencia de las ideas como la capacidad intelectual para formular una abstracción, ¿dónde radicaba la diferencia?

La respuesta la hallamos en el sistema bonaventuriano. El *Doctor Seráfico*, aunque como hemos visto, sigue la línea del Estagirita, no comparte su opinión en lo que a la formación de las ideas se refiere ya que,

Si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircuscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable ni incircuscriptible sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si, por tanto, cuantas cosas ciertamente juzgamos, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad.³⁰⁸

³⁰⁶ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 499-500.

³⁰⁷ San Buenaventura, *Excelencia del magisterio de Cristo*, n. 18.

³⁰⁸ San Buenaventura, *Itinerario*, c. 2, n. 9.

Será por tanto que, a diferencia de santo Tomás, que hallaba la existencia de las ideas en el alma, san Buenaventura encuentre las ideas ejemplares en Dios mismo, del que procede todo. Y ello tiene su lógica: si la razón en la que se basa la eternidad e inalterabilidad de las ideas no puede estar en ninguna de las cosas concretas, temporales y mutables, tendrá que estar en algo eterno e inmutable. Y lo único conocido con estas características es Dios.

Así pues, el hombre, sólo es capaz de llegar a la abstracción mediante la acción directa e inmediata de Dios, que san Buenaventura llama *Iluminación*.

De todo ello se deduce que mientras el sistema gnoseológico agustiniano se basa tanto en el conocimiento sensible como en la iluminación, los tomistas distinguirán, rechazando la intervención de Dios en el pensamiento humano, otras dos vías de conocimiento, el sensible y el racional.

Para santo Tomás existen, por consiguiente, dos fuentes de conocimiento: los sentidos y la razón. Pero mientras que los primeros proporcionan el conocimiento sensible que abarca las cosas particulares y finitas, la segunda proporciona el conocimiento racional cuyo objeto es lo universal, lo infinito, lo absoluto. De ello se desprende que el conocimiento sensible queda supeditado al racional ya que «el conocimiento humano», sensible, «no es verdadero por sí mismo, sino porque -y en tanto que- concuerda con la realidad de las cosas, pero las cosas creadas la han recibido del intelecto cognoscente de Dios: éste da la medida, no la recibe.»³⁰⁹

³⁰⁹ R. Heinzmann, *Op. cit.*, p. 321.

IV EL ARTE AL SERVICIO DE DIOS

*Deleita lo bello y lo más bello deleita aún más,
luego lo que es sumamente bello deleita en grado sumo.
Ahora bien, gozamos de aquello que nos deleita en grado sumo,
luego hay que gozar de Dios.*
SAN BUENAVENTURA, *Sentencias*, d.1, a.3, q. 1

«Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era bueno en gran manera».³¹⁰ La frase, que pertenece al primer libro de las Sagradas Escrituras, va a definir el concepto, heredado de los griegos y ampliamente adoptado durante toda la Edad Media, de la belleza del mundo creado.

Pero así como en la Antigüedad se reconoce únicamente la belleza del Universo, en el pensamiento medieval se incluye un nuevo elemento que, aunque apuntado ya por Platón, tomará una identidad concreta y diferenciada con el cristianismo, nos referimos al Creador.

Y si como veíamos en el apartado anterior la naturaleza se manifestaba en dos estados bien diferenciados -el inmanente y el trascendente-, en el terreno del arte la situación que encontramos es bastante parecida, ya que si consideramos la Edad Media como un período eminentemente cristiano, es lógico suponer que si los Padres de la Iglesia habían influido de forma determinante en el desarrollo de su pensamiento filosófico, también lo hicieran en el campo de la estética.

³¹⁰ Génesis 1, 31. Esta misma idea de la belleza de la creación que aparece a lo largo de todo el libro del Génesis (1 versículos 4, 10, 12, 18, 21, 25 y el que citamos) se repite en otros libros de la Biblia como el *Libro de la Sabiduría* y el *Eclesiástico*. En el primero de ellos la belleza de la creación es exaltada como una prueba del poder de Dios quien, reflejando toda la influencia del pensamiento griego, crea el mundo «con medida, número y peso» (*Sabiduría* 11, 20).

Será por ello que en la teoría del arte medieval encontremos también la belleza entendida en dos formas, a menudo complementarias, como era la belleza absoluta y la belleza sensible.

La belleza absoluta

Quizá el primero en plantear este tipo de belleza fuera Pseudo-Dionisio quien basándose en el concepto de belleza absoluta heredado de los griegos, especialmente Platón y Plotino,³¹¹ lo fusionó al hallado en las Sagradas Escrituras. De dicha unión nacerá una idea que influenciará a toda la estética medieval: la belleza como Bien.³¹²

Lo bello es el principio de todas las cosas, su causa eficiente, su motor y lo que las contiene por amor de su propia belleza. Es también el límite que se ama como causa final (porque por causa) de lo bello todas las cosas reciben su ser) y el modelo, porque, según él, todo recibe su delimitación. Por eso lo bello también es idéntico al bien, porque, en toda causa, todo tiende hacia lo bello y hacia el bien...³¹³

Es cierto que ya encontramos la belleza relacionada con la divinidad en los Padres de la Iglesia, pero mientras que éstos la entendían como una cualidad de la creación divina, Pseudo-Dionisio va más allá, ya que la atribuye directamente a Dios. Es por ello que si es una propiedad de Dios, no puede ser al mismo

³¹¹ De Platón tomará Pseudo-Dionisio la idea de una belleza superior, ideal y espiritual que representaba tanto un objeto como una finalidad (ver el *Banquete* (220-211), mientras que de Plotino tomará la idea de la belleza como propiedad de la divinidad, asemejándola al bien (ver las *Enéadas* (I, 6 y V, 8).

³¹² Antes de seguir con el tema de la relación entre la Belleza y el Bien hay que hacer notar que la filosofía escolástica, en lo referente al concepto de bondad o bien sigue el planteamiento de Aristóteles quien, en su *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1, define el bien como aquello «que todos desean». Así, el bien no alude únicamente a la categoría moral, sino que se le confiere un sentido más general y abstracto. El bien es entonces entendido como aquello que toda criatura desea o en lo que goza (ver santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 5, 1; I, 48, 1). El límite del deseo es concebido en la entidad de Dios, a quien todo tiende.

³¹³ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 7.

tiempo una propiedad de la cosa creada, aun cuando participe de ella. La belleza quedaba relegada de esta manera al plano trascendente.

Lo bueno es exaltado por los santos teólogos como lo bello y como la Belleza; como deleite y como lo deleitable; y con cualesquiera otros nombres adecuados que se considera que significan el poder embellecedor o las cualidades atractivas de la Belleza. Lo bello y la Belleza son indivisibles en su causa, que abarca Todo en Uno. En las cosas existentes, éstos se dividen en «participación» y «participante»; pues llamamos «bello» a lo que participa de la belleza y «belleza» a esta participación en el poder embellecedor que es la causa de todo lo que es bello en las cosas.

Pero lo bello supersustancial es llamado con razón Belleza de modo absoluto, tanto porque lo bello que está en las cosas existentes conforme a sus naturalezas respectivas deriva de ello, como porque es la causa de que todas las cosas estén en armonía (*consonantia*) y de la iluminación (*claritas*); porque además, a semejanza de la luz envía a todas las cosas los dones embellecedores de su propia irradiación frontal; y para eso convoca a todas las cosas. Por esto es llamado *χάλον*, por reunir todas las cosas diversas en una totalidad, y *pulchrum*, por ser al mismo tiempo bellísimo y superbello, siempre existente en un único modo, y bello en un único modo, no creado ni destruido, ni aumentado ni disminuido, ni bello en un lugar o en un tiempo y feo en otro lugar u otro tiempo, ni bello en un aspecto y feo en otro, ni bello aquí pero no allí, como si pudiera ser bello para algunos pero no para otros, sino por ser acorde consigo mismo y ser uniforme consigo mismo; y siempre bello, y, por decirlo así, la fuente de toda belleza, y en sí mismo poseedor por excelencia de belleza. Pues la naturaleza simple y sobrenatural de todas las cosas bellas, toda la belleza y todo lo que es bello han preexistido uniformemente en su causa.

Es por este [super-] bello por lo que hay bellezas individuales en las cosas existentes, cada una en su clase; y a causa de lo bello existen todas las alianzas, amistades y asociaciones, y todas están unidas por lo bello. Y lo superbello es el principio de todas las cosas por ser su causa eficiente, y por moverlas a todas y conservarlas a todas por

amor a su propia Belleza. Es igualmente el fin de todas, por ser su causa final, puesto que todas las cosas están hechas por causa de lo bello; e, igualmente, es la causa ejemplar, puesto que todas las cosas están determinadas por ello. Por consiguiente, lo bello y lo bueno son lo mismo; pues todas las cosas desean lo bello por todas las razones, y no hay nada existente que no participe de lo Bello y lo Bueno. Y nos atrevemos a decir que lo no-existente también participa de lo Bello y lo Bueno; pues es a la vez verdaderamente lo Bello y lo Bueno cuando es exaltado supersustancialmente en Dios por la sustracción de todos los atributos.³¹⁴

Pero si la belleza quedaba relegada, como decíamos, al plano de lo trascendente, ¿significaba esto que el mundo de las cosas creadas era totalmente ajeno a la belleza o, lo que era lo mismo, a la perfección?

La belleza metafísica del mundo

A la hora de cuestionarse la belleza del mundo surgió un problema: si la belleza era una propiedad intrínseca únicamente de la divinidad, ¿se presuponía que el mundo no era bello?

Aunque, por otro lado, si el mundo era obra de Dios, ¿podía no ser bello?

La solución a estas cuestiones la hallamos, primeramente, en el Pseudo-Dionisio quien, basándose en la teoría de la emanación para justificar su postura, mantuvo que el mundo no poseía una belleza propia, ya que ésta es una propiedad de la divinidad, aunque ello no impedía que, por emanación, la belleza divina se reflejase en sus partes, en las cosas creadas. Así, «las cosas visibles son imágenes manifiestas de las invisibles»,³¹⁵ en ellas vemos una alusión a la divinidad, considerándose bellas, no ya porque posean una belleza intrínseca, sino porque participan

³¹⁴ Pseudo-Dionisio, *Op. cit.*, IV, 5.

³¹⁵ Pseudo-Dionisio, *Epístola X*.

de ella³¹⁶; es más, concluye el Areopagita, «no hay ningún ser que no participe de lo bello ni del bien.»³¹⁷

Toda esta teoría emanantista se fue introduciendo en la corriente estética de la Edad Media, lo que supuso un cambio decisivo de mentalidad favorecido por la doctrina teística. La belleza terrena era el reflejo o emanación de Dios, de un Dios Creador que proyectaba su bondad. Este concepto de belleza superaba la belleza absoluta griega al conferírsele un nuevo matiz metafísico que predominaría ya a lo largo de toda la época medieval. Este cambio supuso el hecho de que la belleza sensible, como emanación de la divina, fuera relegada a un segundo plano, adquiriendo un sentido eminentemente simbólico: su única función era la de representar la Absoluta, el Bien o Dios a través de sus creaturas.

Símbolo, por tanto, de la belleza divina, el mundo podía considerarse bello ya que, encontramos en él «vestigios» de la naturaleza divina:

¿Qué observador avisado no ve que no existe forma ni absolutamente cuerpo alguno que carezca de cierto vestigio de unidad, y que ni el cuerpo más hermoso, aunque tenga sus miembros repartidos adecuadamente en intervalos de lugar, puede lograr la unidad a que aspira?³¹⁸

Afin a la agustiniana, la estética escotista, de carácter marcadamente neoplatónico supuso la definitiva aceptación por parte de Occidente de la filosofía griega.

Escoto mantiene varias tesis relacionadas sobre la belleza del universo al que entendía, no bello en cada una de sus partes sino en su totalidad:

Aquello que se considera feo por sí mismo, como una parte del universo, dentro de éste no sólo resultará bello por

³¹⁶ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 7.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ San Agustín, *De vera religione*, XXXII, 60.

estar hermosamente formado, sino que también contribuirá a la belleza universal.³¹⁹

Con ello Escoto mantiene la teoría de que el «universo creado, de los seres iguales y diferentes, reside en la maravillosa armonía entre los distintos tipos y las diversas formas, en las diferentes clases de naturalezas y circunstancias, fundidas en una inefable unidad.»³²⁰

Esta será la primera tesis escotista: la belleza del mundo reside en la unidad armónica entre las partes. Ahora bien, prosigue Escoto con la segunda tesis, los elementos, tanto corporales como espirituales³²¹ de las distintas partes serán los que confieran la belleza a la totalidad, que, por otra parte es atributo personal de Dios.

Dios participa en la creación de un modo asombroso e inexpresable, manifestándose Él mismo en ella, convirtiéndose de invisible en visible, de incomprensible en comprensible, de oculto en patente, de desconocido en conocido, y, careciendo de forma y belleza, en hermoso y bello.³²²

Y he aquí la tercera tesis, la belleza como *teofanía*, como manifestación y revelación de Dios,³²³ que no hace más que poner de manifiesto la diferencia entre la belleza visible (terrenal) y la belleza invisible (divina).

Así la belleza llegó a no poder separarse de la divinidad, bien fuera bajo el radicalismo del Areopagita o doctrinas más flexibles que intentaban justificar la belleza del mundo a través de Dios, como fueron los casos de los primeros Padres de la Iglesia, san Agustín o Escoto Erúgena.

³¹⁹ Escoto Erúgena, *División de la naturaleza*, V, 35.

³²⁰ Escoto Erúgena, *Op. cit.*, III, 6.

³²¹ La inclusión de las partes espirituales de los componentes del universo es lo que conferirá a la teoría de Escoto un marcado rasgo metafísico.

³²² Escoto Erúgena, *Op. cit.*, III, 17.

³²³ Con todo ello Escoto no hace más que retomar la teoría agustiniana de que por encima de la belleza del mundo se encuentra la belleza de Dios. Ver *Confesiones*, X, 34.

En cualquier caso esta tendencia platónico-agustiniana culminaría en san Buenaventura, cuya estética metafísica engloba los axiomas aceptados durante todo el medievalismo: el mundo, reflejo de la verdadera belleza que es Dios, es bello, pero no por sus detalles sino por su totalidad:

Se dice que todo este mundo avanza siguiendo un curso muy ordenado desde el principio hasta el fin, como un bellissimo y ordenado poema donde se pueden observar, siguiendo la variedad rítmica, la multiplicidad y la igualdad, el orden, la justicia y la belleza de muchos procesos divinos... Por eso, del mismo modo que nadie puede advertir la belleza de un poema si no lo conoce en su totalidad, tampoco ve nadie la belleza del orden universal, a no ser que contemple este orden en su totalidad.³²⁴

El encargado de romper con este sistema modelado a partir de la belleza absoluta, ideal y simbólica sería santo Tomás. Y para ello no tuvo más que separar dos conceptos que, hasta entonces, habían estado tan indisociablemente unidos que hasta llegaron a utilizarse como sinónimos. Nos referimos, claro está, al Bien y a la Belleza.

Tomás de Aquino los distingue, no ya sólo conceptualmente, sino en la propia entidad divina y lo hace comentando la obra que había servido para fomentar esa idea, la obra del Pseudo-Dionisio:

Luego, al decir «lo bueno y lo bello son lo mismo», deduce un corolario de lo dicho anteriormente, diciendo que puesto que lo bello es de tantas maneras la causa del ser, «lo bueno y lo bello son lo mismo», pues todas las cosas desean lo bueno y lo bello como causa en todas estas maneras, y porque «no hay nada que no participe de lo bello y lo bueno», al ser todo bello y bueno con respecto a su propia forma.

Por otra parte, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que «lo no-existente», es decir, la materia

³²⁴ San Buenaventura, *Breviloquium*, pról. 2.

primera, «participa de lo bello y lo bueno», puesto que el ser primordial no existente tiene cierta semejanza con lo bello y lo bueno divinos. Pues lo bello y bueno es exaltado en Dios mediante cierta abstracción; y, mientras que en la materia primera consideramos la abstracción por defecto, en Dios consideramos la abstracción por exceso, por cuanto Su existencia es supersustancial.

Pero aunque lo bello y lo bueno son la misma cosa en su sujeto, puesto que la claridad y la armonía están contenidas en la idea de lo bueno, difieren lógicamente, ya que lo bello añade a lo bueno un ordenamiento hacia la facultad cognoscitiva por la que lo bueno es conocido como tal.³²⁵

La belleza es objeto de contemplación, pero no de aspiración, mientras que el bien es objeto de aspiración pero no de contemplación.³²⁶ Esta simple tesis será la destinada a revolucionar toda la estética conocida hasta el momento ya que implica una relativización de lo bello al incluir un nuevo elemento con el espectador.

Pero aparte de la teoría cognoscitiva aquiniana que representa el aspecto subjetivo de la belleza, no hay que olvidar el otro aspecto implicado: el objetivo, es decir, los factores objetivos que hacen bella una cosa.

La belleza sensible

Si hasta aquel momento la belleza había sido estudiada desde Dios hacia las cosas concretas, concebidas como un reflejo, emanación de la belleza absoluta, santo Tomás de Aquino procede a la inversa, es decir, desde la belleza de la creación, y por analogía con ella, establece la belleza perfecta. Y «en ello consiste precisamente la importancia de santo Tomás en la historia de la estética medieval: el filósofo pasó del concepto platónico de

³²⁵ Santo Tomás, *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, opusc. VII, c. 4, lect. 5.

³²⁶ Esta idea queda claramente expresada en la *Suma Teológica*, I, 5a 4 ad 1. donde se dice que «el bien propiamente se refiere al deseo... En cambio, la belleza se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello que agrada a la vista.»

belleza ideal, tan divulgado en el Medievo, al concepto empírico, modelado en el pensamiento aristotélico.»³²⁷

La belleza en un sentido más estricto, es decir, la belleza corpórea, no la espiritual, será el objeto de este epígrafe, porque ¿qué hace que una cosa sea bella, que nos complazcamos en su contemplación?

Santo Tomás no será muy innovador en este sentido ya que se basa en conceptos que no sólo se remontan a la Grecia Antigua sino que volvemos a encontrar a lo largo de todo el Medievo: la *proporción*, la *claridad* y la *perfección*:

La belleza requiere tres condiciones: primero, la integridad o perfección, porque lo inacabado es por ello feo; segundo, proporción adecuada o armonía; por último, claridad, porque llamamos bello a lo que tiene un color nítido.³²⁸

La Proporción

Aunque santo Tomás conoció la proporción como la relación cuantitativa existente entre las partes que conforman un todo, personalmente adoptó el concepto, más amplio, que ya empleara san Agustín, es decir, la relación, de cualquier tipo, existente entre los diversos miembros.

La proporción se define de dos maneras. Por un lado, es la relación determinada de una cantidad con otra, y en este sentido el duplo, el triple y lo igual son formas de la proporción. Por otro lado, se define la proporción como cualquier relación de un miembro con otro, y así puede existir proporción entre una criatura y Dios, puesto que se relaciona con Él como el efecto con la causa y como la potencia con el acto.³²⁹

³²⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. II, *La estética medieval*, p. 261.

³²⁸ Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-a IIae q. 145, a. 2.

³²⁹ Santo Tomás, *Op. cit.*, I q. 12 a 1 ad 4.

Ello le condujo a considerar dos aspectos dependientes de la proporción, las relaciones cuantitativas (*commensuratio*) y las cualitativas (*convenientia*). Sin embargo, a pesar del carácter ontológico de su teoría no pudo evitar el basarla, como el resto de su doctrina, empíricamente. Esta postura le llevó, como al resto de los pensadores desde la Antigüedad, a preguntarse sobre el carácter material de la proporción o, lo que es lo mismo, sobre cuándo una proporción es considerada adecuada o armónica.

Hasta entonces los pensadores medievales habían fundamentado la proporción adecuada, siguiendo la doctrina pitagórica de los números, en la medida. Así, san Agustín sostiene que son la medida y el número los que garantizan el orden y la unidad, y si no,

Contempla el cielo, la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos, los astros que brillan en el firmamento, los seres que reptan, vuelan o nadan; todos tienen su belleza, porque tienen sus números: quítales éstos y no serán nada. ¿De dónde proceden, pues, sino de donde procede el número, pues participan del ser en tanto participan del número? Incluso los artífices de todas las cosas bellas corpóreas tienen en su arte números, con los cuales ejecutan sus obras... Busca después cuál es el motor de los miembros del propio artista: será el número.³³⁰

De estas palabras de san Agustín se desprende la idea de proporción numérica que predominó durante el medievo ya que, al mismo tiempo, mantenía la teoría, ya insinuada en el *Timeo* de Platón, de la existencia de Dios como creador matemático del mundo.³³¹ Tesis que, por otro lado, era compatible con el *Génesis*.

Sin embargo, santo Tomás dará un giro radical al concepto de la proporción al basarla, no ya en el número, sino y usando un término aristotélico, en la *forma*. Pero, en cualquier caso, esto no

³³⁰ San Agustín, *De libero arbitrio*, II, XVI, 42.

³³¹ Así lo atestiguan los escritos de diversos pensadores medievales como Rabano Mauro (*De cleric. instit.*, 17), Hugo de San Víctor (*Didascalion*, VII), Alano de Lille (*De planctu naturae*), Grosseteste (*Comm. in Divina nomina*), Buenaventura (*Sentencias D*, 7p. 2a 2 q.2) o Ulrico de Strasburgo (*De pulchro*, 75).

significa que niegue que «la belleza consiste en la debida proporción, ya que», prosigue el de Aquino, «los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como algo semejante a ellos, pues los sentidos -como toda facultad cognoscitiva- son de algún modo entendimiento. Y si el conocimiento se realiza por asimilación y la semejanza se basa en la forma, la belleza pertenece propiamente a la razón de causa formal.»³³²

La forma

Quizá de entre todos los medievales los que más enfatizaron la importancia de la forma entre las tres propiedades de lo bello -medida, forma y orden- propuestas por san Agustín, fueron los franciscanos en la *Suma Alexandri*, donde se hace mención a su doble sentido:

Species (forma) tiene dos significados. Por un lado, significa «el rasgo distintivo de las cosas» y así se diferencia de la medida y el orden, pues la medida es lo que limita las cosas, la forma es lo que las distingue, y el orden lo que las relaciona con las demás. Por otro lado, se define la forma como «lo que hace que las cosas deleiten y parezcan agradables», y así se alude a la naturaleza del bien que recorre las tres cualidades (medida, forma y orden).³³³

Con esta proposición no se quería más que significar que la forma exterior es bella únicamente cuando expresa una belleza interior o conceptual. Esta idea que sería revolucionaria en su tiempo ya que proyecta una nueva conceptualización de la belleza alejándose tanto del puro sensualismo como de la interpretación puramente matemática entre los que se venía debatiendo la estética, será, de alguna manera el punto de partida de la doctrina estética aquiniana. Sin embargo esta última va mucho más allá, ya que, al rechazar la proporción matemática de tradición pitagórica,

³³² Santo Tomás, *Op. cit.*, I, q. 5, a 4, ad 1.

³³³ *Suma Alexandri*, I (ed. Quaracchi, p. 181).

abre las puertas a una posibilidad que no habían tenido en cuenta sus predecesores.³³⁴ Al no ser, necesariamente, la proporción matemática-estable la más adecuada, la belleza, sostiene el de Aquino, puede encontrarse en objetos que no posean una proporción considerada bella. La proporción adecuada depende, por tanto, del objeto que la posee o, lo que es lo mismo, «la forma y el color contribuyen a la belleza del objeto, en la medida en que son adecuados a la naturaleza de éste.»³³⁵

La claridad

Como acabamos de ver, santo Tomás fundamenta la belleza no sólo en la proporción, sino también en otro punto: la *claridad*.

El concepto de claridad ya lo encontramos varios siglos antes en la teoría emanantista de Plotino y el Pseudo-Dionisio:

Al dividir todos los seres en «participaciones» y «participantes», llamamos bello a lo que participa de la belleza, y la belleza a la participación de la causa que hace bellas todas las cosas. Lo bello trascendental se llama belleza por la hermosura que propiamente comunica a cada ser como causa de toda armonía y esplendor, alumbrando en

³³⁴ Debemos, para ser fieles a la verdad que ya en la escuela de san Víctor hubo quien intuyó la variedad de las formas para explicar la diversidad de lo bello. Es el caso de Hugo de San Víctor quien en el *Didascalicon*, VII explica que «las formas de las cosas causan admiración de diversas maneras: por su magnitud o su parvedad; a veces por ser poco corrientes, a veces por ser bellas, y en otras ocasiones por ser convenientemente feas; a veces por formar unidad en la multiplicidad, o, en ocasiones, por su diversidad en la unidad.» Sin embargo, debemos también hacer notar que la estética de Hugo posee un concepto muy amplio de lo bello y que desembocó en lo que dio en llamarse *panesteticismo*, doctrina que propugnaba la belleza de forma tal que todo puede ser bello.

³³⁵ Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-a, II ae, q. 49 a 2 ad 1. Recordemos cómo en la Antigüedad clásica ya se habla de la conveniencia de la forma según los determinados objetos. Sin embargo, san Agustín rechaza en *De natura boni*, 3 la existencia de la belleza en aquellos cuerpos que no posean la perfección adecuada, es decir numérica: «Todas las cosas son tanto mejores cuanto más moderadas, hermosas y ordenadas son, y tanto menos buenas cuanto menos moderadas, menos hermosas y menos ordenadas. Así pues, estas tres cosas, la moderación, la forma y el orden -y no nombro otras innumerables cualidades que claramente se reducen a esas tres-, estas tres cosas, pues, la moderación, la forma y el orden, son como bienes generales en todos los seres creados por Dios, en el espíritu o en el cuerpo... Allí donde se encuentran estas tres cualidades en alto grado, hay grandes bienes; donde son pequeñas, hay bienes pequeños; donde faltan, no hay ningún bien.»

ellos porciones de belleza a la manera del rayo brillante que emana de su fuente, la luz.³³⁶

De esta manera se introdujo un nuevo concepto en la historia de la estética, la luz.

Dios es la Luz del mundo,³³⁷ mantenían las Sagradas Escrituras. Y su aparición en las cosas reales no supone más que una metáfora de la *presencia* en ellas de lo divino, es decir, una manifestación de lo inmaterial en lo material. Así lo entenderá Dante en su poema *La Divina Comedia*:

La luz divina penetra por el universo según este es digno de modo que nada puede serle obstáculo.³³⁸

Por tanto, además de como reflejo de la luz divina, la luz era entendida también en su más puro aspecto físico, es decir, la luz como sustancia *productora* del color y la luz como condicionante, indispensable, de visibilidad, porque, como decía san Buenaventura «entre todos los cuerpos el mejor, el más deleitante y el más bello es la luz física»³³⁹ ya que, prosigue el doctor Seráfico «en tanto principio de color, es el ornato y el atractivo del mundo visible.»³⁴⁰

La representación de la naturaleza

El artista medieval se enfrenta, tal y como lo había hecho el de la Antigüedad, a la naturaleza, a una naturaleza en la que es capaz de reconocer las obras que habían representado los antiguos. Sin embargo para el artista medieval las circunstancias

³³⁶ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 7.

³³⁷ Las Sagradas Escrituras son bastante explícitas a este respecto, ver *Epístola a Timoteo* 6, 14-16; *Salmos* 35, 10; *Lucas* 3, 32 o *Juan* 1, 4-9 y 8, 12.

³³⁸ Dante, *La divina comedia*, canto 31.

³³⁹ San Buenaventura, cf. en E. de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, p. 80.

³⁴⁰ *Ibid.*

no fueron las mismas. Un nuevo elemento había entrado en escena: Dios, el ente supremo y trascendente que no sólo gobernaba el mundo sino que lo había creado a imagen y semejanza.

Esta idea, común a lo largo de todo el medievo, fomentó un ambiente teísta que influiría no sólo en el pensamiento filosófico sino también en el artístico, en la forma de representación. Será por ello que cambien los criterios, de tal manera que las leyes utilizadas en el arte, que hasta entonces habían sido las propias de la naturaleza, sean las leyes divinas. Así pues, desaparece todo concepto generalizador y ley provisional. Dios es la única ley, eterna, inspirador de la obra en la que queda sobreentendido.

Por tanto, es posible forjar formas que armonicen con las celestes, incluso a partir de las porciones menos valiosas de la materia, porque también ella, recibiendo su existencia de lo que realmente es bello, conserva en toda su disposición material ciertos reflejos de la belleza intelectual.³⁴¹

Y es lógico llegar a esta conclusión porque Dios era el creador del mundo y éste imaginado como un reflejo de Dios mismo, «porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios se hace mentalmente visible a través de sus criaturas.»³⁴²

Será esta supuesta analogía entre Dios y el cosmos la que condicione el realismo medievalista que tratará no sólo de representar los cuerpos reales, como era el caso del realismo antiguo, sino de plasmar la esencia divina latente en ellos.

Nuestro espíritu no puede alcanzar la verdad de las cosas invisibles, a no ser ilustrado por la observación de las visibles, de manera que juzgue que las formas visibles son imágenes de la belleza invisible... Así pues, una cosa es la belleza invisible y otra la de la naturaleza invisible, pues la primera es sencilla y uniforme, y la segunda, compleja y variada. Sin embargo, existe cierta semejanza entre la visible

³⁴¹ Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia*, II, 4.

³⁴² San Pablo, *Epístola a los romanos*, I, 20.

y la invisible, gracias a la imitación que el artífice de la invisible realizó entre ambas, en la cual, como en un espejo, de diversas proporciones se conforma una sola imagen. Por esta vía, pues, la mente humana, convenientemente impulsada, asciende de la belleza visible a la invisible... Aquí reside la hermosura que deleita la vista.³⁴³

Así pues, sólo mediante el estudio y observación de las creaturas de Dios será posible que lleguemos a comprender su esencia divina. Y el arte será el mejor de los instrumentos, aunque para ello debiera dejar de ser un medio de representar la realidad objetiva para llegar a convertirse en un símbolo de la realidad trascendente. De ciencia *física*, tal y como era concebido en la Antigüedad, a ciencia *físico-psíquica* mediante la cual la naturaleza es claramente espiritualizada.

Ahora bien, cómo consiguieron llevar a cabo este proceso de espiritualización? ¿Cómo les fue posible plasmar el aspecto divino, la presencia de Dios, en las cosas reales?

El simbolismo

La respuesta es sencilla, mediante símbolos y signos que incitaran a la mente del observador, que la condujeran a Dios, al que, al fin y al cabo, todo tiende. De este modo la naturaleza se esquematizó a fin de convertirse en una especie de «escritura plástica, cuyos signos podían ser convencionales con tal que el espectador comprendiera dicha convención, reconociendo la clave.»³⁴⁴ Así,

Todas las cosas visibles se presentan como símbolos, es decir, como imágenes, para reflejar y manifestar las invisibles... Son señales e imágenes de las cosas invisibles, que subsisten en la excelsa e infinita naturaleza de Dios, por encima de todo entendimiento.³⁴⁵

³⁴³ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarch. Coelest.* II.

³⁴⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. II *La estética medieval*, p. 160.

³⁴⁵ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarch. Coelest.*



Hombre en el centro del Universo
Códice latino de Santa Hildegarda, s. XII
Italia, Luca, Biblioteca Estatal

Pudiera parecer al lector simplista que la representación de la naturaleza real se había convertido en un abstraccionismo tal en el que las formas hubieran perdido toda su belleza formal (orden, proporción, claridad...) Nada más lejos de la realidad. El artista medieval sentía la misma necesidad que habían padecido en la Antigüedad de reproducir la naturaleza; la diferencia estribaba en que, si bien estos últimos se sometieron a unos cánones matemáticos preestablecidos basados en proporciones matemáticas para representar la belleza idealizada, el artista del medievo, aunque también adopta unas normas, éstas son de carácter simbólico y se corresponden con caracteres o sentimientos concretos.

De esta manera la obra de arte permitía, a través del simbolismo, alcanzar de forma inmediata el conocimiento de Dios, oculto, por otro lado, para los laicos sin guía espiritual.

Ya no interesa la búsqueda de la verdad natural, sino la representación de la trascendencia.

Ya no se trata de dar un sentido naturalista a la obra, sino que ésta refleje su aspecto divino.

Y para ello es indispensable no ya sólo el conocer a la perfección la obra del Creador, a través de la cual se manifiesta, sino el ser capaz de reproducirla.

La idea de la cosa es más fundamental que la forma misma. Si el artista es capaz de sintetizar el conocimiento que posee de lo representado,³⁴⁶ sin artificios que disturbén su comprensión,³⁴⁷ es capaz de representar la esencia divina.

³⁴⁶ Quizá el autor medieval (escolástico) que mejor refleja esta teoría fuera santo Tomas de Aquino quien sostiene que «el arte imita a la naturaleza; ahora bien, puesto que el arte imita a la naturaleza, es lógico que el principio de la acción sea la cognición artística. Por eso el arte puede imitar los conocimientos naturales, pues un principio intelectual ordena toda la naturaleza hacia su finalidad, de modo que la obra de la naturaleza parece obra de la inteligencia, al proceder por determinados medios para fines concretos, porque también en la manera de actuar el arte imita a la naturaleza.» (*In Phys*, II, 4).

Las formas visibles... no han de ser deseadas por sí mismas, ni son divulgadas por nosotros, sino que son figuraciones de la belleza invisible, a través de las cuales la Divina Providencia encamina al alma humana hacia la pura e invisible belleza de su propia verdad.³⁴⁸

La idea vuelve a entrar en juego. Pero no haciendo referencia a la imitación de los antiguos sino bajo un nuevo punto de vista: *el artista es el que crea la imagen en su mente y a partir de ella surge la representación.*

De dos Santos Padres es la sentencia de Dionisio Areopagita cuando dice que la verdad está en la copia, el arquetipo en la imagen, una cosa en la otra, además de la diferencia de sustancia. Y el gran Basilio afirma que ... absolutamente la imagen realizada, trasladada desde el prototipo, lleva la semejanza a la materia y participa de la figura de aquél, merced a la mente del artista y a la presión de sus manos. Así el pintor, como también el escultor en piedra y el que realiza estatuas de oro y bronce, toman la materia, miran el prototipo, recogen la figura del ejemplar y la imprimen en la materia.³⁴⁹

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo, materialmente, esa simbolización, espiritualización o esquematización de las formas de la naturaleza?

Las formas artísticas

Hasta ahora hemos visto cómo se plasma la búsqueda de la representación de la esencia divina en la materia a través del simbolismo y esquematización de las formas reales pero, ¿qué fue de los avances en materia de técnica, cánones y perspectiva que se desarrollaron y aplicaron en épocas precedentes a fin de conseguir

³⁴⁷ Pseudo-Dionisio es bien explícito en este sentido: «En efecto, esto es ver y conocer realmente, y alabar trascendentalmente lo sobrenatural mediante la eliminación de todos los seres, de la misma manera que los que hacen una estatua del natural eliminan todos los añadidos que impiden la pura contemplación de lo oculto, desvelando, gracias a la sola eliminación, la genuina belleza oculta.» (*Mystica theologia*, II).

³⁴⁸ Escoto Erúgena, *In. Hier. Coel. Dionysii* I.

³⁴⁹ Teodoro Estudita, *Antirrheticus*, II, 10.

un mayor realismo -intencionadamente idealizado- de la naturaleza?

Todo va a depender del concepto de perfección que se aplique a la hora de entender la obra de arte. La opinión de Tomás de Aquino es concluyente

Ahora bien, cualquier artista trata de dar a su obra la mejor forma posible, no por ella misma, sino respecto a su finalidad. Y si esta forma conlleva algún tipo de fealdad, el artista no se preocupa: por ejemplo, el artista que fabrica una sierra para cortar la hace de hierro, para que sirva a su misión, y no se molesta en hacerla de cristal, que es un material más bello, porque esta belleza es un impedimento para su función.³⁵⁰

El arte, pues, era obligado que se adaptara no ya a la proporción formal del objeto a representar sino que lo hiciera al fin que servía. Será por ello que elementos como la perspectiva o las normas fueran, no ya desechados totalmente, sino readaptados a la nueva finalidad del arte.

Para el artista medieval el universo está centrado en la Tierra, el espacio que conoce. Sin embargo, éste aparece siempre diferenciado en sus partes. Jerarquizado, que dirían san Agustín o san Buenaventura,³⁵¹ lo que lo convierte en un espacio, heterogéneo y discontinuo, cuyo contenido se presenta lleno de formas yuxtapuestas y en el que la *perspectiva* queda supeditada al valor cualitativo de las mismas.

El espacio estructurado matemáticamente queda abolido en favor de unos fondos que resalten al protagonista de la escena, pero que, a la vez, no disturbren su contemplación. El artista medieval se niega a recurrir a la perspectiva de profundidad

³⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 39 a. 8.

³⁵¹ El tema de la jerarquización del mundo lo encontramos ya en el tratado neoplatónico del Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, donde se establece un orden celestial inmutable. El artista medieval será el encargado de equiparar iconográficamente la ordenación terrestre, visible, con la celeste, a la que toma como modelo.

ideada por los griegos; el tamaño de las figuras no vendrá dado por el plano que ocupen, sino por su valor cualitativo. Ello derivaba en un efecto artificial de frontalidad casi rígida que «cumplía la función psicológica de actuar sobre el espectador, que lo trasladaba a un mundo imaginario y lo envolvía espiritualmente.»³⁵²

Pero el mundo, a la vez que ordenado jerárquicamente también lo estaba, reconocían los medievales, ordenado matemáticamente. ¿Cómo aplicar entonces las teorías matemáticas de la proporción si la perspectiva, tal y como era conocida hasta entonces, había sido descartada?

La imagen del mundo

Como ya hemos visto la naturaleza visible del mundo medieval no es concebible mas que a partir de un plano trascendente que es el que verdaderamente la sostiene.

El mundo es, por tanto, dependiente de Dios, ya que en él quedan plasmados todos los designios divinos. Será, pues, a partir del conocimiento de la naturaleza sensible que el hombre pueda alcanzar a conocer al Dios Creador.

La naturaleza queda, consecuentemente, establecida como un medio, no como un fin en sí mismo, y así lo establece san Agustín en las *Confesiones*:

Mis ojos aman las formas bellas y variadas, los colores esplendorosos y agradables. Pero, ¡Qué no retengan ellos mi alma! Que la retenga sólo Dios, quien ha creado esas cosas excelentes. Él es mi bien, no ellas.³⁵³

La naturaleza ha de ser observada hasta en su más mínimo detalle ya que es considerada como un lugar de Teofanía en el que

³⁵² S. Sebastián, *Mensaje simbólico del arte medieval*, p. 177.

³⁵³ San Agustín, *Confesiones*, 238.

las cosas más nimias ofrecen una enseñanza para acercarse al conocimiento de Dios.³⁵⁴

El mundo, creían los medievales, no era más que un espejo de Dios, en el cual debía mirar el artista para poder comprenderlo, en su esencia, y poder así explicarlo a través de su obra.

¿Pero, cómo era percibido el mundo, esa imagen de Dios? Ya hemos dejado claro el concepto que se tenía del universo en un apartado precedente de este mismo capítulo. Pero aquella era una visión científica que no siempre se correspondía con la teísta que era la que, al fin y al cabo, poseía el artista.

El mundo entero era concebido como un símbolo, por lo que su representación debía ser simbólica.³⁵⁵ De ahí que, transgrediendo las observaciones de marcado carácter cientifista de Ptolomeo, el mundo fuera representado siguiendo su idea arquetípica como un microcosmos. Es decir, el mundo habitado era concebido como analogía del cosmos. Así estaba ordenado y jerarquizado en torno a un punto central que remite a la idea del Absoluto o, lo que es lo mismo, de Dios

Alrededor de ese centro el mundo habitado podía ser diseñado en diversas formas: redondo (rodeado por el océano) e inscrito en un cuadrado; ovalado con forma de huevo; o simplemente rectangular, según la más pura visión cristiana que alude a los «cuatro ángulos del mundo».³⁵⁶

La primera de ellas, el círculo, es una imagen que nos remite al *Timeo* de Platón donde encontramos la justificación de la

³⁵⁴ Esta postura, propia de los nominalistas, enfatizaba la realidad en lo particular en lugar de en lo universal y fue la que potenció el desarrollo de la ciencia experimental y con ella un nuevo enfoque en el estudio y observación de la naturaleza.

³⁵⁵ Ante esta cuestión toda la opinión de la Edad Media fue unánime: «el mundo era un símbolo, y el universo era un pensamiento divino que el Hijo de Dios realizó pasando de la potencia al acto. Así, al definir al mundo como una idea de Dios Padre realizada por el Hijo, el mundo venía a ser un libro inmenso escrito por la mano divina, y en el que cada ser era una palabra llena de sentido.» (S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 235).

³⁵⁶ Ver *Job* 38, 13 y *Apocalipsis* 7, 1 y 20, 8.

forma circular del mundo como la más perfecta y homogénea. Al mismo tiempo «es la imagen ideal para expresar el sentido cíclico del tiempo como una sucesión continua e invariable de instantes. También simboliza el cielo y deviene en el símbolo del mundo espiritual trascendente.»³⁵⁷

La segunda de las formas más utilizadas, la ovoide, proviene de la tradición órfica que narraba la génesis del mundo. El Huevo Primordial revela «toda la riqueza “germinativa” del Caos, principio del Uno que existía antes de la multiplicidad, y de la finalidad de la vida como génesis (cósmico, teogónico, etc.)»³⁵⁸ En él se encuentran, por tanto, todas las posibilidades de existencia.³⁵⁹

La tradición cristiana retomó la antigua leyenda órfica e imaginó una Tierra que se hallaba en el centro del universo, tal como la yema se hallaba en el centro del huevo:

La tierra es un elemento situado en el centro del mundo; está en el centro como la yema lo está en el huevo; en torno a la tierra está el agua, como en torno a la yema del huevo está la clara; en torno al agua está el aire, como en torno a la clara del huevo está la membrana que lo encierra; y todo ello está rodeado por el fuego, del mismo modo que la cáscara en el huevo. Así, la tierra está situada en el centro del mundo, soportando sobre sí todos los pesos.³⁶⁰

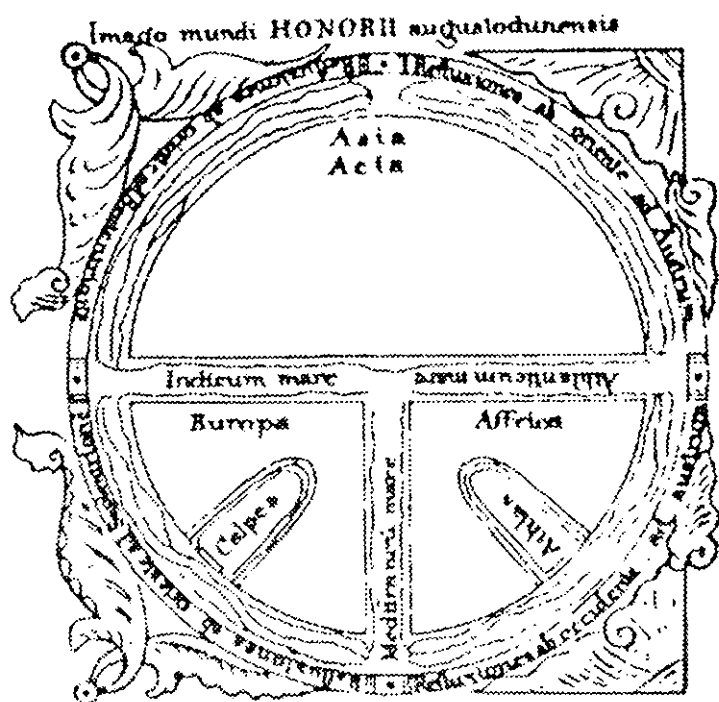
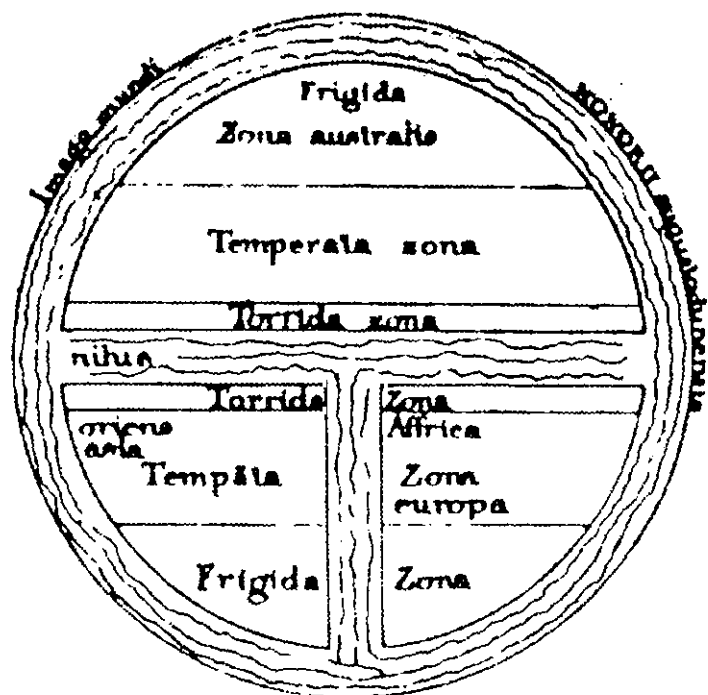
En lo que respecta, finalmente, a la forma cuadrangular del mundo «ya los pitagóricos afirmaban que el cuadrado reunía los poderes de Afrodita, Démeter, Hestia y Hera, lo cual significaba que Rea, la madre de los dioses, se manifestaba por las modificaciones de los cuatro elementos, simbolizados por Afrodita (el agua regeneradora), Hesta (el fuego), Démeter (la

³⁵⁷ S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 27.

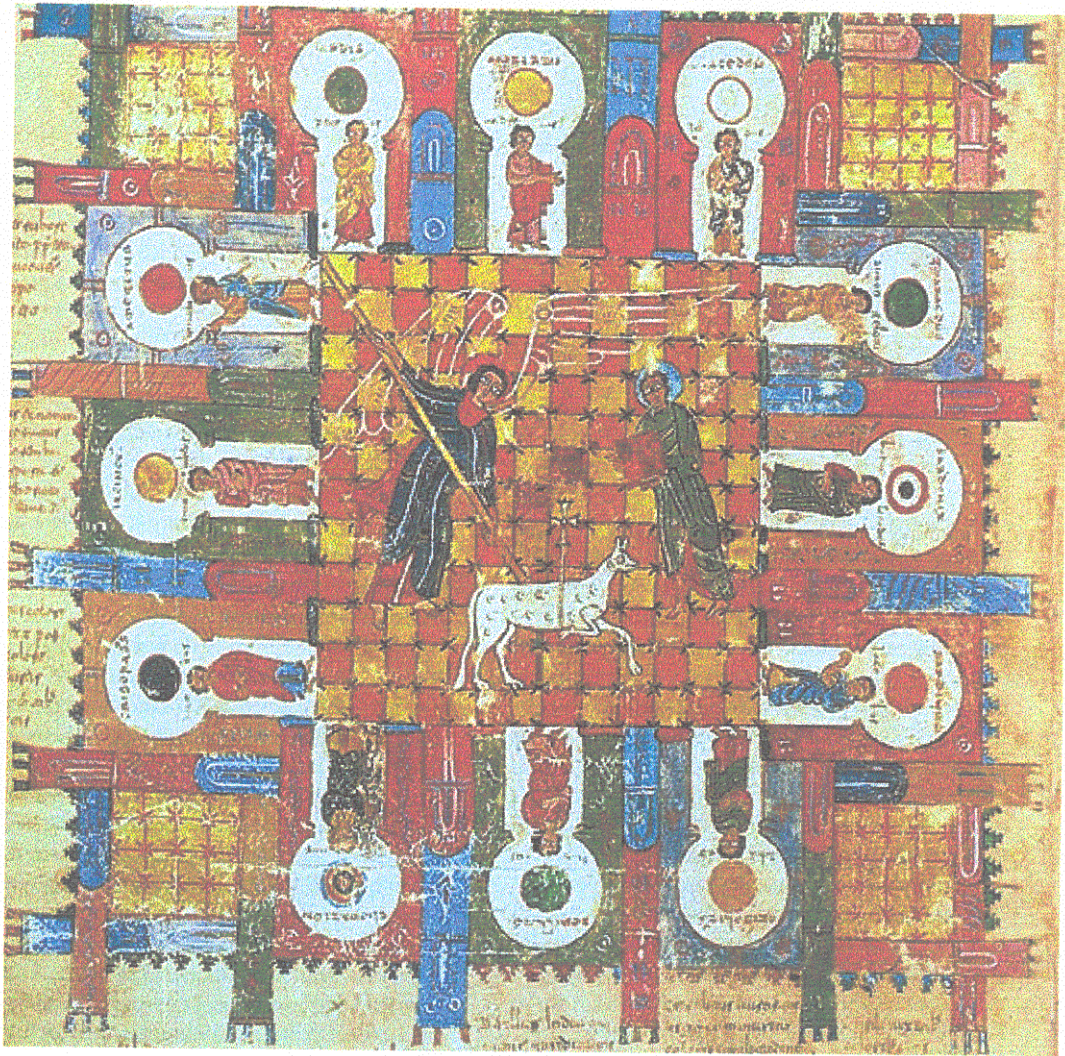
³⁵⁸ C. Amariu, *El Huevo*, p. 9.

³⁵⁹ Ver, M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 110.

³⁶⁰ Beda *El Venerable*, *De elementis Philosophia*, libro IV, p. 225.



EL MUNDO ANTIGUO EN FORMA DE T
Mapas de Honorio d'Autun



La Jerusalén celestial
Beato Morgan
Nueva York, Pierpont Morgan Library

Tierra) y Hera (el aire); así, pues, el cuadrado simboliza la síntesis de los elementos.»³⁶¹

En cualquier caso, el cuadrado ha sido tradicionalmente asociado a la Tierra, ya que sus cuatro ángulos, concebidos como anclajes, son el símbolo manifiesto de su falta de dinamismo.

Pero fuera cual fuera la representación utilizada, el mundo quedaba claramente definido y delimitado por el océano que no podía ser traspasado por hombre ya que al otro lado se encontraba el reino del mal, simbolizado por seres dañinos y fabulosos que asediaban desde los bordes.³⁶² Esta actitud de limitar el mundo habitado provenía de una «interior reverencia ante todo lo que pudiese exceder las fronteras de lo humano, lejano eco del horror griego ante todo lo “desmesurado”».»³⁶³

Y las fronteras de lo humano, todo hay que decirlo, eran bastante limitadas. El medieval tenía una visión del universo bastante restringida. Para él todo era misterioso y enigmático, lo que le conduciría tanto a idear nuevas formas fantásticas que fueran capaces de explicitar su propia cosmovisión o imagen personal del mundo.

Será, por tanto, este universo cerrado, finito, personal, el que conduzca, inevitablemente, a la representación mediante conceptos y sus correspondientes imágenes enigmáticas y fantásticas que fueran capaces de reflejar el carácter hermético al que aludimos y que es el que, al fin y al cabo, confiere un tono sagrado a la geografía representada.

Llegados a este punto, conviene recordar que la finalidad del arte medieval quedaba justificada a partir de una causa

³⁶¹ S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 28.

³⁶² La simbología se nos antoja clara: el mar, elemento inestable representa el reino del mal, regido por el Leviathán; mientras que la tierra firme, significa el reino inexpugnable contra el poder demoníaco.

³⁶³ Balzer, *Arte, fantasía y mundo*, p. 207. En el Libro de *Job* ya se plantea el límite del mundo conocido por el hombre que es, en verdad, ínfimo en relación a la amplitud de la creación divina. Ver *Job* 38, 18.

fundamental: su carácter didáctico, es decir, las imágenes eran un medio de instrucción de un pueblo, en su gran mayoría, iletrado. Así, mediante la contemplación de una imagen el observador era capaz de comprender e incluso recordar mejor tanto los misterios de la fe -podría ser considerada, bajo este punto de vista, como un sustituto de las lecturas moralizantes o edificantes- como los misterios de la naturaleza o la obra del Dios creacional.

Así pues, para desarrollar estas determinadas enseñanzas los artistas se basaron en diversas fuentes. En lo referente al primer aspecto -moralizante o edificante- la fuente fundamental la encontramos en las Sagradas Escrituras; y para el segundo punto -la naturaleza creatural- los textos de los que se partió fueron los tratados de historia natural, de entre los que conviene resaltar el llamado *Fisiólogo*, los *Bestiarios* o los más completos tratados de botánica.

La iconografía sagrada

De entre todos los textos pertenecientes a las Sagradas Escrituras resaltaremos dos de ellos por su estrecha relación con el tema que nos ocupa: el *Génesis* y el *Apocalipsis*, que son, respectivamente, el primero y el último de los libros sagrados.

En el primero de ellos encontramos la narración de la Creación que, como hemos visto a lo largo de este capítulo dedicado a la época medieval, fue un tema de máximo interés y debate, y que simboliza el fin del Caos primigenio gracias a la acción ordenadora de Dios. Ésta fue una de las principales enseñanzas del medievo por lo que es lógico encontrar la representación de los más significativos versículos de este Libro -desde la separación de la luz de las tinieblas hasta la expulsión del Paraíso- en una infinidad de obras pertenecientes a este período.

En cuanto al interés suscitado en los artistas de la época por el último de los libros de la Biblia radicaba, no ya tan sólo en su



Las estaciones del año
Códice latino de Santa Hildegarda, s. XII
Italia, Lucca, Biblioteca estatal

propio simbolismo, sino en la misma narración que plasma la revelación de los secretos divinos, especialmente lo relativo al final de los tiempos, «lo que ha de suceder».³⁶⁴

El texto profético de san Juan es en el que mejor se pone de manifiesto, de entre todos los bíblicos, los tres niveles cósmicos de que se compone el universo: el Cielo, la Tierra y el Infierno.³⁶⁵ Y de entre estos el que más llamará la atención será el último, del que se hacen las más terroríficas representaciones.³⁶⁶

La iconografía natural

Como ya hemos indicado en repetidas ocasiones, el hombre medieval veía en la naturaleza la mano de Dios, pero no sólo en la naturaleza vegetal y mineral sino también en la animal. Pero el conocimiento y su consecuente descripción no viene fundamentado en las ciencias naturales, «ya que no los describen como son ni como se los puede observar. Se trata de presentar al animal tal y como figura en el universo creado por Dios, un mundo encantado bajo el signo de lo sagrado, por lo que se presenta su aspecto físico y su comportamiento dentro de una significación religiosa y moral.»³⁶⁷

³⁶⁴ Apocalipsis 1, 1.

³⁶⁵ La mejor descripción de los tres niveles cósmicos la encontramos en *La divina Comedia* de Dante quien, siguiendo las normas marcadas por la conjunción entre la astronomía ptolemaica y la teología cristiana presenta un universo esférico jerarquizado mediante círculos concéntricos. Ver Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, p. 89 y ss.

³⁶⁶ Baste como ejemplo el texto de Dante, *La Divina Comedia*, en el que las imágenes del Infierno serán las más descriptivas.

³⁶⁷ S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 253.



El pastoreo
Maestro Lombardo, s.f.
Bucólicas Georgias, G. 98, c. 34r
Oxford, Bodleyan Library

ABRIR CAPÍTULO CUARTO

